المواقف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر
مطلقا اي سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون
من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا
وفي الكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم
محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين
وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن
الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا
من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي
ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل الاكثر ثوابا وذلك
لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة
البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي عليه السلام
افضل العبادة احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما توهم
من اساءة الادب مع الملك كفر ومع احاد المؤمنين ليس بكفر فكيف
الملك افضل من غيره لان ذلك انما يدل على ان الملك اشرف
بسبب كثرة مناسبة مع المبدأ في النزاهة وقلة الوسايط لا على
انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله واهل بيعة الرضوان
وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ

قوله وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة واراد باحاد المسلمين عوامهم فان اساءة الادب مع الانبياء كفر مع الملائكة كذلك

يبايعون تحت الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين
حاربوا مع رسول الله عليه السلام بقريب قليب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلث عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين
وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم من اهل الجنة
وقد عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من شايخنا
الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب وقد جربت
ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
بل سايرازواج الرسول صلعم وكرامات الاولياء حق وهم
امور خارقة للعادة يظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله
وصفاته المتوجه بكليته قلبه الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى
النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن
عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا
استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأخذهم امر الله وهم غافلون
كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شئ
حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع
دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على

785

معصية فاعاذ لك كمستدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية

وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم (رسول الله) (عطف على قوله عن الكستدراج) تخليصالهم من المحن والبلايا والاستجابة في مأمولهم (المعتزلة) ينكرون كرامات الاولياء أو حتى يشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها يكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا عليه السلام بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون عما يشاهد بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عند تواطئ المخبرين على الكذب يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها (اي الكرامات) بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء كان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكي يجعلها (اي اعتقادها) الشيعة من الاصول ونعوا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور (لما هي كانت في ذلك الازمنة فانهم عليهم الاطلاع) جرت عادة المتكلمين بايرادها في زيل النبوة حفظا لمقامات (كون الامامة بعد النبي عليه السلام) عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال الحسن والامام حق بعد النبي صلى الله عليه وسلم

اي الكرامات وهو يكون قوله بحيث شملتا بكون او الانكار وهو يكون قيد لتواتر لديه وعليه فالتقدير بريه الاولى تقديم حقوا القوله على قوله لا يستطيع العاقل انكاره

من اصول الفقه شريح

المخالفة وعدم مخالفته لا يجعلها تعارضه وتنصب الامامة واجبة على الله تعالى قاله

ابو بكر الصديق رضي الله عنه لقبه النبي عليه السلام بذلك واسمه
عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف
فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا
امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء
واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر
رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر
واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه
على رؤوس الاشهاد وبعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله
عليه السلام فصار امامته مجمعا عليه غير مدافع ولم ينعقد
الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم يزعمون
النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي اما نقلا
جليا واما نقلا خفيا والحق عند الجمهور غيرهما ثم عمر الفاروق
الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص
الامام والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته ستان
واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما يئس من حيوته دعى
عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنهما فقال اكتب بسم

الله

الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر
عهده بالدنيا خارجا منها وفي اول عهده بالاخرة داخلا فيها
حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلف عمر بن الخطاب رضي
الله عنه فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان جار فكل امرئ
ما اكتسب من الخير اريد والله اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون فلما كتب حتم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن كان في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي
رضي الله عنه فقال لبايعنا عمر فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على
خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج
العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة وثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي اللؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وصلى
استشهد فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذي توفي
عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان
وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي
وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر و
الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
عثمان وبايعه وبايعه الحاضرون من الصحابة فبايعوه وانقاد والناس وصلوا

معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين
سمي به لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت
زوجه ام كلثوم بنتا اخرى فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه الله ورسوله في امر الدين
والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان يستقصى
لكن المشهد عثمان رضه عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار
بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضي الله عنه على علي رضه
الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد موافقة طويلة
وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل و
العقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد على رضه ثلثين من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة
على ما قال رسول الله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما تم بخلافة امير المؤمنين
حسن بن علي رضه الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين
علي رضه الله عنه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة
الحقيقية فلا ينافي ذكر تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعض
من بعدهم خليفة وما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق

خليفة

خليفة رسول الله عليه السلام على السلطان والافضلية بهذا
الترتيب اى ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين مثلثة
وعلى وقال الامام الحرمين القاطع على ان ابا بكر افضل ثم عمر
ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلى وعن ابي بكر بن حزيمة تفضيل على
على عثمان ومعنى الافضلية اى اعظم المراد ههنا انها اكثر ثوابا عند الله
بالكسب من غير الالهام واشرف نسبا وانما انتسب ذلك فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في مصدر بوجه ما امم من ان يكون من جميع الوجوه
او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وضع فيه الخلاف ههنا
هو الرجحان بهذا المعنى اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر
فلا يناقض ذكر رجحان الغير في احاد الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل
من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد
للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق لقوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اى مصدقين وفي الشرع هو التصديق
بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه
والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط في اجراء به
فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول

اى الاذعان والانقياد الذي هو احد قسمي العلم
لا التصديق الذي هو احد قسمي العلم
اعني المعرفة بلا انقياد فتشمل
الكفر للجاحد وكما قرره
ولا تنفعه وشارح المقاصد
بقوله والعلم
التصديق
الزين

الظاهر عطف على وجه ما وقوله امم من ان يكون
صفة بوجه ما وبين كونه اعم من جميع الوجوه
على حدة ومن وجه مخصوص كما في هذا المقام
او لا يكون بوجه ما بل بجميع الوجوه معا
كما توهم من صيغة التفضيل فاعرف في

الايمان في اللغة عبارة عن التصديق واما الزيغ
فالتصديق بما علم مجيء به وجحوده ثلثة امور الاعتقاد
الحق والاقرار به والاعمال بمقتضاه عند محمود
المحدثين والمعتزلة والخوارج ومن اخل بالاعتقاد
وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار فهو كافر
ومن اخل بالعمل فاسق وفاقا وكافر عند
الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر
عند المعتزلة ثم احتمل ان يكون مجرد التصديق
بالقلب طرا كافا لان الاقرار ليس الا لاجراء
احكام الدنيا عليه وليس بلازم اولا بد من اقترانه

من
فان الكفار من كانوا يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا
كما قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على
اى استيقنتها لان الواو للحال قالع
خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما تدخل الايمان في قلوبكم وقوله
قلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على
دينك حيث نسب فيها وفي نظايرها الغير المحصورة الايمان الى القلب
اى في هذه الايات المذكورة
فدل على ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه بحيث
مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال
جاء القوم وزيد ولا عشرة واحد عشر واحد وتفصيل المقام
الاول
ان ههنا اربعة احتمالات ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان
واخله وقواعد حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب
المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من
عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا
لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال ان زيدا انعدم باحد هذه الامور
وكالاغصان والاوراق للشجرة بعد جزء منها ولا يقال انها
بانعدامها انعدمت وهو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح

الشجرة بيان
الايمان

فهذه الاية كما تدل مع ان العمل الصالح ليس جزءا من الايمان كذلك تدل مع انه ليس نفي الايمان كما هو مذهب الخوارج والمعتزلة وابنه واكثر معتزلة البصرة والجبائية والخ لا يعطف شيء على نفسه لان العطف يقتضي المغايرة

الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قوله لا اله الا الله وادناها

اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا
ازالة
للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه
وهو التصديق بقلبه اه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة
كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين
ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الا على القدر
عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق
بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فاذا
دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم
تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن
الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا
اطلاق اللفظ عليها
مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا يكون الاعمال خارجة
عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض
الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ
سواء كان التصديق اولا
بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل
اي الاحكام الدينية
الصحيح لا يكون الا مع الايمان والانقياد بالشهادتين والصلوة

كما ان الاضافة في قوله ان السلام عليكم ايها النبي للعهد
الايمان على التصديق بحقيقة الاسلام هنا فلا فرق بين
فتدبر والسلام

حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون

فان انكار ما يترتب عليها
في الفرع رجوع في اللفظ
بالشهادتين فتدبر
القرد ر

قال وكذا القائلين بالاحتمال الثاني لان تجاوز
بعضهم عن اصل الايمان لكن بقدر ما لا يكون الاعمال
سببة عن الايمان فتدبر لا اشتم منه ضعف
الايمان وهو الحق كما في نبذ الامام

والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان
كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون
مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى
فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق
بقلبه المتارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في
الايمان بما هو احد قسمي العلم فلابد من اعتبار قيد اخر ليخرج
الكفار العناري كما مر اليه اشارة وقد عبر عنه بعض المتاخرين
بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان يفسر
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق
ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يجوز ان لا يكون
ان لم يجب الحق بوجه ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم
الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا اجماليا
مع السكوت ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على
احديهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لعلل
في لسانه او لعدم التمكن منه لم يكن بوجه من الوجوه الا عاجزا
اي ما يعلم منه تقي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر

لان

هذه الاية تدل على ان الايمان لا يحصل
باللسان بل بفعل القلب وكذا قوله تع
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين يدل عليه فقد اثبت
في هاتين الايتين التصديق باللسان

اي الاقرار بالشهادتين بقرينة المقام والا فمجرد
الاتلفظ بالشهادتين غير كاف في
الايمان والاسلام للحقيقي كما ان الاعمال
ايضا غير في دخول الايمان فافهم

ويعد الايمان
والقبول
والتسليم

البتصديق

المخلص

لمخلص

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث



لان الاختيار بالمعنى الذى يثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك
فلا يبقى القادر عنده فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
وليس مختارا بهذا المعنى العليم فعلا كان او قولا او عاقبة
شرك اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور
والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر
واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم
الانصارى وهو من افاضل تلامذة الاستاذ الحويني عن تكفيرهم فقال
فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عضوه حتى لا يكون لغيره قدرة
وتأثير وايجاد فالكل مستفقود عنه انه تكفيره عن سمة
النقص او انكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه
وسلم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا كانكار الحشر للاجساد
والزوال والباقي الجنة والنار وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول
الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة و
مثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث
المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير ولحل التحتم للرجال بالبعض
واستحلال المحرمات ولا يبعد التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه

وان يكون خروجه من ضروريات الدين وقد يفرق فيما تقدم وبدون
القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني الكفر
الاجماع مستند الى الظني لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستند الى
دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين
قلت ومع هذه القيود يفرق فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة
الاسلام في كتابه المنخول من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف
في كون الاجماع حجة الاسلام ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم
يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم
انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب
الخلاف وايقاع الخلل في الملة بين اهل الاسلام واما اذا لم
يعلم ذلك فمعذور والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق
القرآن والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام بما يوجب تكفيرهم
فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها وعن ابيها واما
سب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي
رحمه الله فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول
بان الله تعالى جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المشبهون
للواحد منا من غير تشبيه بالكلية فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في القريب
وذكره

جامعة الشارقة للعلوم الشرعية واللغة العربية



وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت
نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من التي عدتها
الامور
المصنفون في باب الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال احد
اني ارى الله تعالى في الدنيا بكل من شفاها تبع الكفر الامدي ذكر
ان اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا و
اما سمعا فاثبتها بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في
المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيات
وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على
انه يلزم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة
المذكورة بناء على دعوى الحالة شفاها فانه منصب النبوة بل
اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو انه
صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس
عليه باقي الكلمات وتامل فيما يظهر لك اشعارها باحد الامور
الخ فصلها الخصر رحمه الله والتوبة وهي في اللغة الرجوع ولذا
الى الله فالمراد بها الرجوع بالقلب والندم عما فعله واذا وصف
العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اي يرجعوا عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة

والانقياد وهو في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية و
الاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
وقيد المعصية بخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات
وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل
للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والافلاس
بالمال او المرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال
في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم
على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم
وقد يقال الاقلاع في لا يكون بدونه لانه دوام الغضب وقيل هو
واجب برأسه والا دخل في اصل التوبة وشرط ان لا يعاد بذلك
الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في صحة
التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند
الله لطفا ورحمة واحسانا من الله تعالى لا وجوبا على ما مر في الكوافر
الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة
منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على ان
الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا

فلا

فلا يجب تقديمها والصحيح هو الاول ولا يصح التوبة في وقت حتى ان تارك
الذنب ستة للترفع بتعريف التوبة وهي وجوب العزم على ان لا يعود الرياء و
الامر بالمعروف تبع لما يقترن به فان كان ما يقترن به واجبا فواجب الامر به
وان كان ما يقترن به مندوبا فمندوب الامر به والمنكرات ان كان حراما
وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأخوذا من جهة الامام
والولاة لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا بينهم ولم ينقل النكير
على ذلك فكان ذلك اجماعا وشرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي
الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما
بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيت لئلا يراه ولا يخرج الا
لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة لتلف نفسه
وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول
او شك في القبول وعدم هذا ظن العبارة كما لا يخفى وفي الاخير
تأمل واذا لم يجب لوجود ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهار
استشعار الاسلام ويجوز التجسس بقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله
عليه السلام من تتبع عورة اخيه يتتبع الله عورته ومن يتتبع الله

مركز البحوث والدراسات الإسلامية

غورية فضحك علي رضي الله عنه وقال هذا الاول والاخرين وايضا علم من سيرته
المقهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى
الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه عليه السلام وقد صرح الفقهاء
بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الفكر وقد روي ان الامير
المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل على السطح دار رجل فوجد على حالة منكرة
فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من ثلثة اوجه
فقال ما هي فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وائتوا
البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير
بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضه
وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه تشبك
الله على لهذه العقايد الصحيحة الخ من تفضلها ورزقك العمل مما يحب و
يرضى وفي بعض النسخ وفقك مما يحب ويرضى من الاعمال قال التوفيق
عند الاشعري والكثير الصحابة خلق القدرة على الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على
الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة الى الطاعة
الخ مع الفعل كما هو مذهب من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف ما عرفه بعض
المتاخرين جعل الاسباب متوافقة تحت الرسالة بعون الله الملك الوهاب يا وهاب

192

هذا كتبنا خلخالي

Glossen zu Vers Werk

S II, 291

VII

1 aa

د جودم
نولن نودم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ربنا تمم

قوله وهو انسان بعثه الله اه الضمير راجع الى المذكر لفظا بنى المذكر ضمنا فلا ينافي ذلك ما ياتي من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه لو كذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شرع غيره ممن قبله وتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عم فانه كان نبيا مامورا باتباع شريعة موسى عم وتبليغ ما في التوراة الى الخلق قوله كما قيل في اشارة الى جواز كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل من انه كان يستند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايتها الناس هلم الي فانه لم يبق دين الخليل ابن ابهيم عليه السلام احد غيري او الى جواز نفي كونه نبيا وعلى التقديرين لا ينقض التعريف به قوله الآن بتكلف وذلك بان يجعل الخلق المبعوث اليهم اما

متناول

متناول لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كانت المغايرة
حقيقية او اعتبارية ليشمل بني زيد عمرو بن نفيل فانه من
حيث انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل
به ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النباء بمعنى الخبر
فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيل بمعنى الفاعل
ويكون ياؤه منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع
على ان يكون الهمز في البناء منقلبة عن الواو الواقعة
في الطرف قال الجوهري ان جعلت النبي مأخوذا من
النباء بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او منقول
من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام طريق يتوصل
به الى الحق واصله على هذه الهمزة ايضا على ما في القاموس
على ان يكون الياء منقلبة عن الهمزة قوله اذ المراد به الفرد
الكامل وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليه السلام
وهذا القدر كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد
الخارجي واما حمل اللام ههنا على العهد الخارجي وفي

الهمزة بياء

المطلق الذى هو الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان
هذا الحديث مما يصدر عن سائر الانبياء عليهم السلام
قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الامة الى نفسه
عليه السلام قوله وانت تعلم بعده جدا اى بعد ان يكون
بضم الباء وهو لفظ وفتحها ايضا
لروجر فان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع فرقهم
اكثر من ثلث وسبعين بكثير فضلا عن فرقهم وعن فرق
المسلمين قوله السين اما للتاكيد اى لتاكيد الافتراق
وتحقق وقوعه وقوله فانما هو متحقق الوقوع قريب هو
بيان للعلاقة التى بها استعمل السين المختص بالمستقبل
للاستقبال القريب فى معنى التاكيد وتحقق الوقوع
قوله كما قيل فى قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
قال ابو على الفارسى ليس هذه اللام هى التى فى قولك
ان زيدا لقائم بل هى التى فى قولك لاقومن فالفرق بينهما
مع انه لتقوية التاكيد فيهما هو ان اللام فى لاقومن
مؤكد بمعنى الفعل بخلاف اللام فى لقائم ونابت سوف

عن احدى

فى هذه الحاشية كلام لا يخفى على الفطن المتدرب

قال الشيخ اقرئ السبعين على احد عشر طريقا الا فى احرف
السبعة التى نسخها عثمان رضى الله عنه فانى قرئت كلها فى الطريق الواحد
فرقة كلها فى الطريق الواحد وفرقة

هو اللام حواب قسم مقدر

قال ابن الحنفى رحمه الله

اى عامل لا يجتمع مع الصلة

اى ان امة الاجابة امة الدعوة فيه

وهو من قبيل استعمال الدال على اللازم والارادة الملزوم

اى التى

وفيه بحث لان قطع السين عن
معناه الحقيقى انما يجب اذا
قامت قرينة على عدم ارادته
ولم تقم قرينة على عدم ارادته
هنا بل قامت قرينة على ارادته
وهى قوله فان ما هو متحقق الوقوع
بعد فى نفسه قريب منا ينبغى ان
يعد قريبا لانه لا يتاخر عنا
الا بقدر قريب فافهم

عجز ان يكون لفظ بعد مضموم الباء مفتوح الدال ساكن العين على انه بيان مرجع الضمير وان يكون مفتوح الباء اى انت تعلم بعده جدا بعد ان يكون له وجه بعيد

بل كان فرقهم فى زمن النبى عليه السلام اكثر من هذا العدد فما كان يصح ان يقول النبى ستفرق امتى صيغة الاستقبال بتقدير

اى الاشارة فيه الى الاختلاف ستواخ عن جوته لاشتراك المضارع بين الحال والاستقبال بحكم

هيهنا ظاهر لان سوف للاستقبال وكذا نون التاكيد لان تحقق الوقوع ملزوم للتاكيد فاستعمل اللفظ الموضوع للملزوم فى اللازم اعنى التاكيد مجازا مرسلا او كناية ولا يخفى ان كون السين للتاكيد فى الوتر ليس فى سوف تلك المناسبة بل تقتضى وهو البعد الا ان يكون من باب التقيض على التقيض

طاوى لام القسم وهو ضعيف

قيل يعطيك ما نابت فيه الكثرة فيكون كناية عن الرضا

انما يدخل على المضارع المؤكدة بنون التاكيد

فاجاب بقوله ونابت سوف

عن احدى نفى التاكيد فكانه قيل ولا يعطينك قوله اشارة
الى الاختلاف متراخ عن جملة يعنى ان المضارع لاشتراكه
بين الحال والاستقبال لا اشارة الى هذا التراخى بخلاف
السين فانه موضوع للتراخى فيتعين الير لا محالة قال الآمدى
ان المسلمين عند وفاة النبى عم كانوا على عقيدة واحدة
وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق وبظهر الوفاق
ثم نشاء الخلاف فيما بينهم اولا فى الاعصار الاجتهادية
لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف بينهم ثم ترقى
شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى
وغيلان الدمشقى ويونس اسفرانى وخالفوا فى
القدر واستناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم
يزل الخلاف يشتعب والآراء تتفرق حتى تفرقت اهل
الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة
قوله لجواز كون الاصول التى بينها مخالفة معتدا
بها اشار بتقييد المخالفة بالمعتد بها الى انه لا يلزم

انا ان يكون الافتراق
وقع بعد وفاته ع م
وقبله ايضا تصديق
الحديث ايضا رد
على الظالم

قول قال الآمدى اه اقول هذا
تاييد للتراخى اقول فيه نظر
لانه لا اشارة فى الحمل على المعنى
الحقيقى الا هذا التراخى بل
حتى يكون تكلمه بهذا الحديث
يقال تكلم هذا يبدله الآن
الذى يتبع عليه السلام محى الدين

تتمة

تقييد الاختلاف بالمعتد به ههنا يدفع ما يتوهم
ورود عدم كون جميع الاشاعرة من الفرقة
الناجية لتحقق الاختلاف فى المجملة بين ائمتهم
وان اتفقوا على مثل كاف فى مثل هذا التكوين
والا فلا حاجة اليه ودفع المتوهم المذكور
بل هو مضر لان يقلل الافراد مع ان
الفرق بين المخالفة التامة والمعتد بها
ان الثانى عام والاول خاص لان لكل
صدق شئ فى مخالفة تامة صدق فى مخالفة
معتد بها دون العكس محى الدين

في هذه الامة فرقا مختلفة ان يكون اكثرهم وعقايدهم
مختلفة ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلفة بينهم
متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد
بل اللازم من ذلك كون بعض عقايد كل فرقة مخالفة
لبعض عقايد ما سواه مخالفة معتدبها وحتى يحصل صدق
باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط وان كانوا باعتبار
الاصول التي بينها في الجملة ان يزيد منه هو وقد يقال
لعلهم في بعض الاوقات اه يريد انه يحمل الحكم
على اصول المذاهب ويراد بها الاصول التي بينها مخالفة
في الجملة سواء كان معتدا بها اولا ويقال انهم بلغوا
باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد وان
زاد واعليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول
في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا كان الاولى ونقصوا
بالواو قلت كلمة او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الا
وقات لا باعتبار الزيادة والنقصان هكذا ينبغي

اصوه

يقوله وقد يحمل وصولهم اليه الاولى ان يقال وقد يقال
فقط لان الكلام في زيادة العدد ونقصه لا في اصل
ان الكلام في مخالفة الاصول والعقايد

يوجب الكفر والايمان

الظاهر بالنظر الى سياق الكلام ان يقال بدل قوله مخالفة في الجملة ان يزيد منه مخالفة تامة منه فتدبر عبد الرحمن

بقرينة قوله وقد يقال تعلمهم احمد

ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا
العدد الواقع في وقت ماد ون الواقع في اكثر الاوقات
قوله فلا يريد انه اراد به وذلك لان دخول عصاة كل
فرقة فيها لا يقتضي ان يكون ذلك الدخول من حيث
الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك في عصاة الفرقة
الناجية من حيث معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق
فانهم من حيث الاعتقاد داخلون فيها وان كان
عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي ايضا قوله
بعيد جدا وذلك لعدم انعقاد الواردة في دخول
العصاة فيها واما ما قيل ان بعده انما هو على تقدير
ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي
تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من
نوقش في حسابه فقد عذب به فليس بناج و
من افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس
بناج مطلقا وعلى تقدير تسمية من نوقش في حسابه

وذلك لان سياق يدل على ان الفرق
الناجية هم الذين وافق عقايدهم
عقايده عليه السلام وعقايد اصحابه
مطلقا سواء كان يدخل النار بسبب
العصيان اولا وسواء فقت عقايدهم
لا يوجب عدم دخولهم النار بل دخول بعضهم
فيها يتحقق فان المسلمين كانوا على فرقة
الى ان يكون المراد بالفرقة الناجية من لم
يدخل النار اصلا فيبعد القول المذكور
اقول يمكن ان الحديث الذى ما انا عليه
واصحابى اعتقادا وعملا فلا يأبى
السياق عن الارادة للنقل المذكور بينهم

والمقصود من هذا الكلام رفع
بعده عمن يقول بتخلف عنه
الفرق الناجية مطلقا لا تحقق
منه الاشارة الى بعد قول
ذلك القائل بحيث لا يدفع بما
قاله الشيخ رحمه الله

للمانع ان يعارض ما اقتضى
حتى يكون مشاء الدين
والمقصود اصالة ان المراد بالفرق
الناجية من لم يدخل النار
سواء دخل قبل ذلك
الفرقة الشقاوة او لا فتدبر

والمقصود الجواب عما قيل

والحق ان الشفاعة ناجعة ايضا لان يضم الى ذلك لهم
الجنة بعد الحساب والشفاعة مما لا مجال له ههنا على ما
يدل عليه سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا
فى زمان حياته عليه السلام وعند وفاته على العقيدة
الواحدة التى كان النبى عليه السلام على تلك العقيدة
مع انه عم كان يخبر بان بعضهم يدخل النار فانهم
جهنمى بسبب ما صدر عنهم من المعاصى على ما
هو المصرح فى اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغى ان
ينبه عليه ههنا ان ضمير كلها راجع الى الثلث وبعبارة
وان الحكم فى قوله كلها فى النار على كل واحد من احاد
هذا العدد الذى هو للفرق والطوائف فان تأليف هذا
العدد منها دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء
لطائفة واحدة واخراجا لها عن هذا الحكم والاستثناء
ان خروجها عنه يقتضى عدم دخول ابعاضها مطلقا
فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها

هذا بعيد الاعتراض على
قائل ما قبل انه يجوز فى
هو انه عدل
عن القانون
العربية

سواء كان كل
واحد من افراده فى
النار او بعضها
فيكون الا
واحدة سلبا
كليا فى الاولى
من حيث العمل
او للاعتقاد

منها سببا للدخول فيها فلذا التزم في دفع المنافات
القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة
وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون
الحكم في قوله عليه كلها في النار على كل واحد من كل فرقة
فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة
مطلقا قوله ولا يبعد ان يكون المراد آه اي لا يبعد ان
يقال في دفعها اورده ان المراد بعدم دخول الفرقة
الناجية في النار كونهم مكثهم فيها قليلا بالنسبة
الى سائر الفرق فان دخولهم فيها لا يكون الا من حيث
المعاصي بخلاف سائر الفرق فانه يكون من حيث
عقايدهم الباطلة قطعا وان كان بعضهم يدخلها
بسبب معاصيهم ايضا والاستدلال ان الدخول بسبب
العقيدة الباطلة يوجب طول المكث دون الدخول
بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني حيث

لان خروجها عنه
مقتضى لعدم دخوله
العاصي منها سبق على كون
المراد بالحكم كل الافراد
لكل فرقة من افراد هذا
العدد وهو خلاف تصريح
المحشي الفاضل كما صرح بقوله
كل واحد من هذا العدد
فتظهر انه لا وجه بقوله و
بما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه

فيكون معنى الحديث ان كل فرد من افراد
كل نوع من الفرق في النار الا واحدة اي
ليس كل فرد من افراد نوع واحد فوريا
بل يجوز ان يدخل النار بعض فرد من
ذلك النوع بسبب معاصيهم وبعض
فردا خر ان للدخول لعدم معاصيهم فحي لا منافاة
بين ما قيل اذ ما من فرقة الا وبعضهم
عصاة وبين قوله عليه السلام الا واحدة
فلا يلزم ما قيل محي الدين والعلم الامر
بالعكس اعني لا وجه لقوله ظهر انه لا وجه
فما قيل اه لان الخروج عنه مقتضى عدم دخول
العاصي منها فتامل احمد صدر

اقول
هذا وان كان غير ظاهر بل الظاهر ما ذكره المحشي
لانه مؤيد بما ورد بعض الروايات هذا
الحديث كلها في الجنة الا الزنادقة على ما ذكره
حجة الاسلام في كتابه المسمى بتفصيل الفرق
بين الاسلام والزنادقة تحلم حرر

قال ما بين ودار انكر عم وقال دار ما در ودانكر عم
وقال راوبما ذكرنا ظهر ان قول من جعل دخول
الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد وقال ان
قلت مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع احاد ها
لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا الاعتقادات
فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل الى مرتبة
الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار
ومن حيث انه اقرب الى الحق من سائر الاعتقادات
يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقايد الفرقة
الناجية هي ما عليه النبي عليه السلام واصحابه قوله
ترغيبا في تصحيح العقايد اي عبر عن استقلال
المكث فيها بعدم الدخول ليترغيب المسلمين في تصحيح
عقايدهم بان يتمسكوا فيها بالاحاديث الصحيحة
المروية عن اصحابه رضي الله عنهم ولا يستقلوا
مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة ووجه

قوله وبما ذكرنا ظهر انه من جوزاده وهو القرباغي
حاصل ما قاله ان جعل دخوله الفرقة الناجية
في النار من حيث الاعتقاد كما من حيث اعمالهم
وكذا الفرقة الناجية ويكون مكثهم فيها واجبا
بسبب الغير المسئلة المشتركة بينهما الفريقين
الى الحق لا توجد في سائر الفرق فان الاعتقاد
في هذه المسئلة مثلا اقرب الى الحق ولم يصل
الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة
الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق
يقل مكثه تاج الدين رحمه الله رحمة واسعة

فيلزم ان لا يكون عقيدته عليه السلام وعقايد اصحابه
رضي الله عنهم واصلة الى الحق والعقول بعد
يشهد ان يكون كذا بل كفرا ليس ويمكن ان يقال
ان ذا يحمل ان بعد الاعتقاد يعد اليقين واصلا
وان لم يكن كذلك فلا يعد تامل

ولا يخفى ان هذا الالتزام اذا ضاقت النفوس
وردت في حق الصحابة رضي الله عنهم مثل
كقولهم فلان احكم الفقه على احد فيها
ما بلغ احد منهم ولا نصفه وكقولهم اصحاب
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم الى غير ذلك من
الاحاديث الواردة في حقهم وشأنهم وايضا
يخدش قولهم ما انا عليه واصحابه ويمكن ان
يجاب عنه بان المراد بالايمان الايمان النافع
فالايمان المجرد ليس بنافع لعدم نفعه فتأمل فيض

حاصل ان التعريف ليس بمانع و
مع انه صحيح بالاشتقاق واما انه
ليس بمانع فلانه يشمل المرتد بدوام
رأى وأمن فافهم فيض الله

ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة
تزيينا في تصحيح العقايد ظاهر غير محتاج الى البيان قوله
وهو من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به هذا يشمل
الاعمى الذي هو اصحابه اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد
بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من
لا يعد من اصحابه ممن رأى النبي عليه السلام وآمن به
ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل
اللهم الا ان يلتزم كونه صحابيا ويقال لا يضره كونه صحابيا
بالاطلاق اذ في وقت ما الكفر اللاحق كما لا يضره ذلك
الكفر السابق وان طال زمانه قوله سواء كان في حال البلوغ
اه وسواء تخللت الردة بين ايمانه به وبين موته على
الاسلام او لم تتخلل قوله قلت سياق الحديث حيث
قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قوله المتبعين
لما روي عن اغتهم اي من غير استنادهم المروي الى
النبي عم واصحابه وذلك لاتباع منهم لاجل اعتقادهم

ولا يخفى ان هذا الالتزام اذا ضاقت النفوس
وردت في حق الصحابة رضي الله عنهم مثل
كقولهم فلان احكم الفقه على احد فيها
ما بلغ احد منهم ولا نصفه وكقولهم اصحابي
كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم الى غير ذلك من
الاحاديث الواردة في حقهم وشأنهم وايضا
يخدش قولهم ما انا عليه واصحابه ويمكن ان
يجاب عنه بان المراد بالايمان الايمان النافع
فالايمان المجرد ليس بنافع لعدم نفعه فتأمل فيض

وكذا لا يخفى من رأى النبي عم آمن به
بعد موته بناء على ان الكفر قيد للعاصل
وسبب بالدليل الذي تقرر في محله
التفاسير والاحاديث

فيه ان يستلزم جواز ان يصلي على
الكافر والصلاة طلب الرحمة والكافر
غير جائز عبد

وفيه بعد لانه يلزم ان يدخل فيهم في الاحكام
كالتصلية عليهم شيعا للتصلية على النبي عم والاخبار
في الجنة عليها اخبر النبي عم ان اصحابي اهل الجنة
وهذه الاحكام لا يمكن ان يختص بوقت دون وقت
فليحرر

العصمة في امتهم وعدم صدور الكذب والافتراء
عنهم قوله وهو بالفروع اشبه فانها من الاحكام
المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على
الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا للشيعة
فانها عندهم من العقايد واصول الدين يجب نصبه على
الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه تعالى قوله
بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها و
ذلك لان متعلق الاول للرؤية عندهم هو الموجود و
هو مشترك بين جميع الموجودات الا عند عدم وقوع
رؤية بعضها كالاصوات والطعوم والروايح والجواهر
المجردة لجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى
عادته بعدم خلق رؤيتها فينا قوله وجوز رؤيته
اعمى الصين بقة الاندلسي وذلك لان متعلق الرؤية
متحقق في البقة والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه
قوله والفرق بين الارادة والرضاء فان الرضاء

اى كالدليل السمعي قوله على السلاطين
من مات ولم يعرف امام زمانه فقد
مات ميتة جاهلية سعد الدين
وذهب اكثر المتكلمين الى ان الموجود
موجود وبعضهم وافقه من المتكلمين
كالغزالي وابن سينا الى ان ليس
بموجود من المعلومات الثابتة احمد

فان الوضاء عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم
عين الارادة قوله من الصحيح والصحيح هو الذي اتصل سنده
بنقل العدل الظابط الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا
والحسن هو الذي فيه ضعف قريب محتمل الكذب وقال
بعضهم هو الذي لا يكفر في اسناده متهم بالكذب ولا
يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعف هو
الذي لم يجمع فيه صفات الصحيح او الحسن قوله وهو الاصل
ما يعلم به الشئ سواء كان من اولى العلم او غيرهم وقيل
العالم في الاصل اسم لاولى العلم من الملائكة والثقلين
وتناوله للغير على سبيل الاستتباع ولذلك يجمع بالواو
والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون غير
العالم وغير ياسم قوله وحاول لها بيان ذلك اذ قال
فيها نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفا للمعلول
في نفسه ان يكون لبا وله عن علته ان يكون ايا
اي معدوما اي الذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند

وهو عند الشافعي رحمه الله ما يروى
الثقة حديثا يخالف ما روى
الناس سمي بذلك
اي يجعل ان يروي كذلك
للثقة بضبطه ويجعل كذلك راجح
وبعبارة الاصفهاني كذلك

والفرق بين حديث الصحيح والحسن
ان شرائط الصحيح معتبرة في
حديث الحسن لكن العدالة في الصحيح
ينبغي ان يكون ظاهرة والاتقان
كاملا وليس ذلك شرطا في الحسن و
من ثمة احتيج الى قيد قولنا في
يروى من غير وجه من الراوي
مثله وغير ذلك ليخرج نحو طريق المتكلم
هذا تأييد كلام قيل

اذا كان السند حاويا الثقة
بعد العدل الظابط الى
منتهاه ولا يكون شاذا
ولا معللا بعلة تقدح
فيه فالحديث صحيح
لذاته اي بنفس
ذاته من غير
توقف على
غيره

والصحيح ما اتصل بسنده بنقل العدل الظابط
عن مثله وسلم عن شذوذ وعلة وسمي بالمسند
ايضا لان كل واحد من رجاله يسند اليه ما نقله
من لم يكن مسندين العدالة ومخرج ومن بالظابط
من يكون حافظا متقنا ضابطا وبالشذوذ ما يرويه
الثقة مخالفا لرواية الناس وبالعلة ما
فيه اسباب خفية غامضة قادحة و
يتفاوت وجدات الصحيح بحسب قوة شروط
والحسن سالما بكونه في اسناده عندهم ولم يكن
شاذا او يروى وجه نحوه قال بعض المتأخرين
هو الذي فيه ضعف قريب محتمل امثاله
كذبه لكونه رجاله مستورين الضعف هو ما لم
يجمع فيه شرط الصحيح والحسن ويتفاوت
درجاته في الضعف بحسب بعده شروط الصحة
وغيرها وسمي ذلك الحديث الحسن من غير وجه
وانما اشترط ان يروى نحو ذلك بغير ذلك
المخفف المروى وذلك لان العدالة المعتبرة
في الصحيح ينبغي ان يكون ظاهرة والاتقان
معتبر فيه كاملا وليس شئ منها
يكون من غير وجه لانه اذا روى الحسن
رضي الله عنه من وجه اخر ترقى في الحسن
الى الصحيح اي يلحق في القوة به لقوية ح
بوجهين فيعضد احدهما بالاخر نحو
الضعف فانه لكثرة طرقه لا يخرج

حاصل الجواب انا نقول بوجوده ولا بعد
منه في تلك المرتبة وظاهر ارتفاع النقيضين
في المرتبة ولو استحالة فيه فانه يرجع الى
سلب المرتبة عن النقيضين اي علية وجود
المعدوم وعدم الوجود للموجود عين
السواد في سلب مفهوم منه فتدبر وفي ح

الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انترى
واورد عليه الشارح المحقق بان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة
ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة لا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان
فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا قوله
وهو خلاف مذهبهم اه فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه
علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تركيب فيه بوجه
من الوجوه قوله اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما
هو المتبادر اي المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي
لا يجامع البعد منها القبل البعدية بالذات كما زعمه الفلاسفة
فان هذا المعنى المذكور بمجرد اصطلاح منهم وليس لقولهم
في ذلك احد من المتكلمين والحادث بالمعنى المذكور يشمل

كان هذا توجيه لكلامهم مما نقل عن الشيخ
من ان المعلول في نفسه لا يكون ليسا بان
ليس المراد منه ان يكون ليس بالفعل
بل المراد انه ليس بالامكان ولا يخفى ما فيه
هذا التوجيه من التكلف لان المراد
بالامكان ان كان امكان الوجود والعدم
فلا اختصاص بالعدم فحاصل ان يقال ان
الحادث مسبوق بالوجود بهذا المعنى
ايضه وان كان امكان العدم فقط فحاصل
ان امكان العدم مقدم على وجود الحادث
وكذا امكان الوجود مقدم على وجود الحادث
مفهوم معين رجحان

لا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم
فحاصل ان يقال الحادث مسبوق بالعدم بهذا
المعنى صح ان يقال انه مسبوق بالوجود
بهذا المعنى احمد صيدر يعني يقال ان زيدا
متقدم على عمرو بمعنى انه واقع في زمان متقدم
على زمان عمرو وتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض ليس بهذا المعنى والا يلزم للزمان زمان
آخر

المراد بالبعدية الزمانية هنا لا يجامع البعد
منها القبل سواء كان كل منهما في زمان او اجزاء
الزمانية او لا يكون واحد منهما في زمان كما في
عدم وجود ووجود الزمان او يكون
البعد في زمان ولم يكن القبل في زمان او يكون
القبل في الزمان ايضا مع ان القسمين الاخرين عند
المتكلمين معتبر بالتقدم الذاتي في عبارات تبيين الحاكم
فاخر شكله الحدوث وقد عرفت ان البعدية الزمانية
بالتقدم المذكور انما يكون اجزاء الزمان اولا
بالذات وعلى اجزائها ثانيا وبالعرض مردود على
ما قرر في موضعه مع انه يلزم عليه كون الشيء
في الزمانية تعالى عند ذلك فيبين عن هذا المعنى بيانه
بطلان استدلال الفلاسفة على قدم العالم
بقدم الزمان احمد صيدر

وفي بيان المعنى الاول ايضا
من اصطلاحهم لان البعدية
الزمانية عبد

فيكون ان يجاد عدم ان الماهية لا
يتاخر عنها مشعرة على الماهية بالوجود
بالذات فيكون المعلول في نفسه
متقوما بالذات على وجوده وفكرا
عدمه فان قلت فاي شيء تحقق حال
الذات فيكون احق من الوجود وهو
من السلف الذات لان الممكن
لذاته عدم الوجود وهو
الوجود ضروري
الممكن ضروري
عدم عدم الوجود
وسبق وليس السبق
السبق ذاتي وهو

يشمل عدمها الزمان والحركة التي هي مقدارها في الجسم المتحرك
بتلك الحركة فان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم
يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض والحكماء لما ادعوا ان المتقدم بهذا المعنى
انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات وبما عداها ثانيا
وبالعرض لم يمكنهم القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على
وجوده فان عدمه لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة
الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان
فكان الزمان موجودا في حال عدمه وانه محال فذلك سر
ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هي مقدارها وقدم
المتحرك بتلك الحركة قوله فح لا يلزم الازلية جنس هذا العقد
ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك المعدات
كالنوع والخاصة والعرض العام مع ان مذهبهم كون
بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فهو
دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها برهان فاذا ادعى

فالزمان عند المعتزلة بعد العدم والزيادة والنقص

وهل المثال الاصطلاحي والمثال الحقيقي

كما ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض تقدم مع التأخر

لان التقدم والتأخر راجعان الى الزمان لا يصدران الا بواسطة الزمان لانه

اي اجتماع وجوده مع عدمه فح لانه الضدين وهو فح

في الشرح حيث قال وهو ضعيف المتقدم المقول بقدم

الضرورة فيها تقتضي المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقبها
لملاء العدمات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان وتكون
هي باعتبار جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار
حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث ونظيره
ما قالوه في الحركة على ما سيظهر عن قريب وباقرب ناظر
انه لا يقتضي ما قيل انه لا بد لتقدم العدمات بعضها على
بعض من زمان لان العدمات لها تقدم سوى التقدم
بالطبع على معلولاتها وليس ذلك الا تقدم ما منا
انتهى وفيه لما ذكرنا من انه يجوز ان يكون تعاقبها وعدم
اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر
في تقدم عدم الزمان على وجوده فظهر لان الامكان مما لا بد
منه له لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان
الذي لا بد منه في وجوده بمعنى امكان وجوده فيما لا يزال
لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن
في الازل خلاف المفروض لانا نقول ان المفروض تحقق جميع

ط فان قلت الضروريات لا تقبل المنع فكيف يتوجه المنع قلت حاصل ان الضرورة ضرورة الوهم لا العقل وهذا موجه كما لا يخفى على الموجه فتوجه تكلم

ايضا قال نظيره لان الحركة قديمة بذاتها حادثة باعتبار العوض تكلم

قالهم قالوا الافلاك دائمة فيلزم ان تكون حركتها دائمة والتجدد في جهة الحركة الفلكية قديم ومن جهة التجدد حادث واسطة في حدوث الحادث عن القديم تكلم

ولا يذهب عليك انه لا يلزم من انتفاء التقدم الزماني امكان الواسطة فالاولى ان يقال تقدم العدمات بعضها على بعض تقدم لا يجامع معه المتقدم وانما لم يجامع لما ليس ذلك الا تقدم ما منا تأمل تكلم محمد

ثم لا يخفى ان ما قاله الفاضل انما يصح على ان يكون التردد في اصل اللزوم في الوجود اللازال لا في مطلق الوجود والمفروض الثاني حيث قال في وجود ممكن ما دام بقيد الوجود بالازال وكلام الزنبي

والعلة المعدة وهو التخلف وجود المعلول على وجودها وعدمه كالمخلفة الاولى فان المخلفة الثانية موقوفة على وجودها وعدمها تكلم

على طريق الكلية لا على طريق الدعوى الجزئية

على طريق التنبيه عليه تكلم

لا يحتاج في تعاقب اجزاء الزمان بعضها على بعض الى الزمان لان المستند الى القديم قديم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

وبالاقلب المحقيقة لا ان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن وان لم يكن وجوده في الازل محالا

اي في الجواب اي جواب ان يكون وجوده في الازل محالا

ثابتة في الازل ولا يلزم من ثبوتها في الازل ثبوت الممكن

الوجود اللا ينتهي الى المتحقق

ط يعني ان ما قاله الفاضل انما يصح على ان يكون التردد في اصل اللزوم في الوجود اللازال لا في مطلق الوجود والمفروض الثاني حيث قال في وجود ممكن ما دام بقيد الوجود بالازال وكلام الزنبي

مركز تحقيق التراث العلمي



جميع مالا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود
لا بالبالية فيكون الامكان الذي هو من جملة مالا بد منه هو
امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون
الامكان من جملة مالا بد منه في وجود الممكن منافات
لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلت لا منافات
بينهما لان كون الامكان من جملة مالا بد منه في وجود الممكن
لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذا
العلة عند المحققين القائلين بجواز كون العلة
بسيطة هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الا
مكان لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة
وكذا الاحتياج والتأثر والوجوب السابق على ما زعم
عندهم من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة
فوجب فوجد والعلة التامة الغير البسيطة هي المركبة
من العلل والامكان مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق
الارادة بوجوده حاصله ان الفعل وهو الله تعالى مختار في

فان الوجوب والتأثير متأخران
عن العلة التامة كما ان الا
مكان والاحتياج متقدمان

محمد ولي اي الاحتياج
الممكن الى العلة لان الامكان
ليس ما يحتاج اليه الممكن في
وجوده بل بسبب العلة الحكم
لا يصدق
عليه تعريف العلة
لان نال تعريفها هو ما يكون
سببا لوجود المحتاج الى العلة
فسبب الاحتياج يكون المحتاج
المقدمة صحيح احتراز
عن اللاحق فانه انما يمكن بعد
وجوده او كل موجود منفصل
بوجهين لا احدهما سابق
والآخر لاحق سر الله

فعلى هذا يكون بعضها لا بد منه خارجا عن العلة
التامة في لا وجه لقول المتردد لامتناع
تخلف المعلول عن التامة لجواز ان يتحقق العلة
ولا يتحقق بعض مالا بد منه فيتخلف المعلول
وايضا لا تقريب في بين الدعوى المذكور
في الدليل وهو الملازمة والدليل وهو
هذا لقوله محمد ولي
العلة التامة عندهم ما ذكره لكن انما يجدي لهم
كان مرادهم بالاحتياج ما هو بلا واسطة
وذلك غير مسلم بل الظاهر الاحتياج الاعم
منه ومن ما هو بواسطة وح يكون كلامن
المذكورات معتبرا في العلة بلا خفاء
وفي وجه
الذي بيد اشارة
الى ان الحق في بدء من اختيار
الشق الاول لان العلة التامة التي بهذا
الفيرا البسيطة هي المركبة
من العلل والامكان ليس من
اجزاء العلل على التقدير

عطف على قوله لان كون الامكان من جملة
ما لا بد منه في وجود الممكن ينافي ان
العلة التامة لا تحتوي على الامكان
سلمنا ان الامكان ما خوذ في
العلة التامة لكن لا نسلم انه
فيه التدين انه لا فرق بين مالا
بد منه وبين العلة كما علم
فيما ان الثاني هو الاول
الاسند لان الكلام مبني على
مذهبهم

فيه ان العلة التامة عندهم هي التي يجب بها وجود المعلول
وان الوجوب والتأثير متأخران عن العلة

اعلم ان تحقيق المقام موقوف على تفصيل في الوجود فنقول هنا وجودات سقدرة الوجود المطلق من حيث هو هو قطع النظر عن الازل والابد والوجود من حيث انه في ضمن شيء من الازل والابد ولم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ضمنها الا الموجود اللازل ومحل النزاع هو الوجود المطلق فعلى تقدير اختيار الشق الثاني يصدق انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث امر آخر لم يوجد المعلول بدونه تام علته لكونه متحققا في ضمن جميع ما لا بد منه في الازل الذي فرض تحققه

جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة مخصوصة في تخصيص الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل بل التحقق فيه اغا هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كان على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوثه من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتأمل وتحاقرنا ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته

ايضا وجوده في الازل عليه فقوله بل لم يتحقق

والابد جميعا بدل

اي بسبب قدرة الفاعل

علة عقد رتحقيق وفي ولا يلزم هنا ترجيح بلا مرجح ضمن بيان

اي الاوقات الماضية

بيان الغير اي قوله الخ

اي الثاني قريبا

بل يكون قد جاء

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث



علة ظاهر قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده لا يقال بناء
على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة الازلية انه لو
كان مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت
معين لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت
ابدا فيلزم كون ذلك المعلوم ازليا اذ
لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو خلاف
المفروض ويلزم ايضا اجتماع الازلي مع الازلي وانه باطل
البطلان لانا نقول سيجيء اقتضاء العلة التامة الازلية
وجود المعلول في وقت معين اقتضائها لمسبوقية وجود
ذلك المعلول بعدم فكونه متحققا في الازل منافي لهذا
الاقتضاء على ما اشار اليه او لا بقوله فلا يوجد لا فيه
وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا فيه قوله ولان
انه نحكم له قبل لا يذهب عليك انه اخر الجواب الى
اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الذي
كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة

والعقل يقضي الى الوقف المعين كما هو
الحس فكل موجود في الازل مع تخلف
لا يزال مع تخلف
اختيار للشق الاول من الترديد
هذا صريح في ان الجواب
سابقا او لا حقا
وهو كذلك لان الباحث
حتى يقم الوقت المعين لم
ولا يخفى ان الجواب بظاهره وغير منطبق على
السؤال لان منشأ السؤال تخلف المعلول
عن العلة فالانزع الجواب ان يشير الى
منع تاثير التخلف ومنع بطلانه الا ان
يقال الجواب متضمنة
وان لم يصرح به فتدبر
والسؤال بحاله
هذا جواب بالفرق بين الفاعل المختار والموجب
مع انه اختيار الشق الثاني كما صرح به
يقوله الثاني باختيار الشق الثاني
فهل هذا الا تناقض
والثاني الذين بينهما هذه الملازمة
اي حين اختيار
ان المتعلق الازلي
لا يخ اما ان يكون جميع ما لا يدخله
في وجود ملك تاحا فصلاة الازل
على اصل مذهبهم
اي الذي استدل به الفلاسفة
عطف على اختيار
الشق الثاني
فهل هذا الا اضطراب
في الجواب

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا اشتركا

وانت خبير بان التردد في اسناد الفلاسفة كان

في وجوده ممكن بقطع النظر عن كونه قديما او حادثا

ولذا امكنهم التردد في كون جميع ما لابد منه في وجوده

حاصلا في الازل او لا مع امتناعهم عن جواز تخلف

المعلول عن العلة التامة مطلقا فلا يلزم ازليته و

لا احتياجه اما الاول فلعدم كون تعلق الارادة

لعلة وجوده في الازل واما الثاني فلكون التعلق

الازلي للارادة منها لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت

هذا منافٍ لما فيه الكلام وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه

في وجوده متحققا في الازل قلت كلا منافات بينهما لان

مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ في الدليل هو الوجود

المطلق الشامل للازلي واللايزال لا الوجود المخصوص

الذي هو اللايزال الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام

ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا وظاهر انه لا يلزم من

تخالفا عن القبيح اي بقوله ... وتستدل الملاحدة بانه لا يخ
والا فمن يريد بكونهم ... علم مذ يصح ... جميع ما لابد منه
وان كان في وجود الحادث ... من ان يكون ... حاصلا
غاية يكون التردد قبيحا اي ... وجوده عن ...

مستند ابانة العوائق هف
تخلف المعلول عن تمام العلة
ان الاول على التقدير المستغلي
ان لم يكن لم يكن ذاته قديما

الفاعل مختارا
اولا او لا
ثانيا
اولا يتعلق
ويتبع تعلق
تخلف المعلول
عن العلة التامة
اولا او لا

للانه لو كان التردد في وجود الحادث
خاصة فليكن مكنهم القول بان جميع ما
لابد منه في وجود الحادث حاصلة في
الازل وحدوث الحادث فيما لا يزال
لانهم لو كانوا قائلين لهذا القول
لكان قولهم مفيدا لنا ومضرا لهم

عن
لو كان ادم الوجود فيما لا يزال
كان كون التعلق الازلي للارادة
تما لعلة وجوده فيما لا يزال منافيا
لما فيه الكلام وهو اختيار الشق
الثاني وهو انه لم يكن جميعما
لابد منه في وجوده متحققا
فيما لا يزال وليس
فليس وه ذكره

ولم يتعلق
الارادة
ناشئ هم

هذا على تقدير دفع المنافاة
ظاهرة الضعف لان من
الفلاسفة كذلك لكن المنافاة
فيما هو المكن ان يقال هذا مراد هم

من كون جميع ما لا بد منه في الوجود الازلي الحادث
متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق الوجود
او وجوده الازلي متحققا فيه فافهم هذا قوله يوجد
المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد الموجود بصفة اخرى غير
ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى
العلة فيكون المقتضي مختلفا عما يقتضيه والموجود
موجودا بلا سبب يقتضيه فلا يخلو حال ان قوله سواء
كان مقارنا للوجوده او متاخرا عنه فانه لا استحالة
في شيء منهما وما استدل به على امتناع تخلف المعلول
عن علة التامة من لزوم ترجح وجوده في الوقت
المتاخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح
لا يجري ههنا لكون الارادة مرجحة قوله وقد يقال
ان الازل فوق الزمان اه ملخصا كان الحجاب الثاني المبني
على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صقعة
الاختيار على الوجه الذي قرر غير جار في الزمان ضرورة
امتناع كون الزمان واقعا في وقت من الاوقات
اراد ان يقرر على وجه يعم الزمان فقد ذلك بعض

اراد ان يكون الشيء الازلي فوق الزمان و
سابقا عليه وسقالبا عنه السبق الذي لا يجامع
سوى سابق اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق
غير داخل تحت ثوني الزمان والتقدير اذ الفلاسفة
ايضا قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم اهـ
قد سبق من هذا الفاضل ان الجواب الثاني بالحقيقة
للاحتمال الاول من احتمال الشق الثاني ومنع
لزوم وجود الممكن بدون علة اي علة التامة
لان العلة التامة انما تتم لحصول الوقت الذي
تتعلق الارادة في الازل بالوجود فيه فتكلف
قوله لما كان الجواب الثاني المبني على جوابه
شبيها لما ذكره القرباغي بقوله لا يذهب عليك
انه قد اخرج الجواب اه ولعل المراد تخلف
المعلول عن ذات العلة التامة من حيث انها
علة تامة لا تنفك العلة من حيث انها علة تامة
حتى يصح الكلام فاعرفه كتبه

فقوله لا اسلم ان تخلف المعلول عن العلة التامة
انما يكون محالا لو كان المعلول صادرا عن الموجد
واما اذا كان صادرا عن المختار فلا يكون الحجاب
اي
بواسطة وجود
المرجح وهو الارادة
بخلاف صورة الايجاب
في تخصيص المعلول بوقت
دون وقت فالتخلف عن العلة غير جائز عنا
حاصله انا نختار ان الفاعل
مستجمع في الازل بشرائط الفاعلية
لكنه فاعل مختار فله ان لا يفعل الى وقت
شاء فلا يلزم قدم الشيء وانما يلزم ذلك ان
كان موجبا بالذات وهو ممنوع نمنع اقتضاء
الارادة
لوجود ما تتعلق به
من الازل بل لها ان توقع في اي وقت شاء
من الاوقات لا فرق
بين الزمان وغيره
من الاوقات عندنا

اي اشار اليه بقوله الثاني
بان خبر الشق الثالث

صفة اخرى الكلام الى صفة

نظر الى

منع يلزم الوجود في الازل كما
لا يلزم كون جميعها متحققا في الازل

فليتامل
المقام ارفع النقض
اجابي كتبه

وقد

المقدمات ثم صرح بالمقصود بقوله والزمان في جملة الممكنات اه وبما قررنا ظهر ان من جعل كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جعل ما يعارضه ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تامل قوله وسيجئ وهو قوله وقد يقال ان الازل اه كون الشئ ازليا اه وذلك لما قالوا ان الازلية هي الاولية في السابقة المطلقة قوله والواجب تقدس لما كان منزها عن الزمان اه وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغير وتبدله قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان قوله وليس لله تعالى مقدما على غيره اه اي على غيره بالزمان حتى يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيلزم كون الزمان متناهيا بل تقدمه تعالى عليه تقدم بالذات على ما سيجئ قوله فان قيل لا شبهة في ان الارادة الوديعة اه انتهى اه رد ما هو مبنى هذا الجواب من جعل كون الارادة الوديعة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها بوجود

وتقرير المعارضة ان يقال لا شئ من الازليات بزماني لان الازل سابق على الزمان في جميع الممكنات زمانية فلا شئ من زماني بازلي فينعكس كل منها حادثا احمد حيدر

لانه اذا كان معارضة يلزم ان يكون لكل مقدمة دليل وليس كذلك واذا كان نقضا باختيار الشق الاول لوجب ان يعد من الاجوبة ويجعل وجها ثانيا او الوجه الثالث رابعا وليس كذلك ولي

اي جميع ما لا بد منه في وجوده ممكن ما حاصله في الازل ولا نم الملازمة وقوله لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة قلنا نم و الفاعل مختار ع اي الكلام الذي قيدناه في كشف سر ادلته من قوله وقد يقال الازل و يجوز ان يكون المراد بهذا الكلام هو نفس ما يقال ان الازلي اه ره

اي موجودة بوجود مستمر فان الاستمرار واحد وقتا على سكان عليه يسمى دهرا واستمرارا عن التغير مطلقا من غير قياس الى وقت يسمى سرمدا فيقاس المتغير الى الوقت زمانا وقطعا فيقاس المتغير الى المتغير و قياس المتغير هو قياس الثابت الى بالجملة سرمدية شرح

بل بالعلية لان

لعلية وقبلية بالطبع وقبلية بالزمان و قبلية بالشرط والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عاد اي القبلية بالزمان مفهوم اضافي

الذي لا يسبقه شئ اصلا فيكون متقدما على الزمان ايضا وانتم

بوجود الزمان متناهيا باجراء خلاصة الدليل قوله فقد
دليل الفلاسفة
اجيب عنه تارة بان التعلق اه والجواب الحق عنه هو ما مر
من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجوده الحادث
وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فلعل الباعث على
ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده قوله فليست الارادة
ولا المريد اه اشار بقوله ولا المريد الى ان نسبة تعلقات
الارادة اليها كنسبة نفس التعلقات الى المريد اذ لا يتاتى واحد
منها بدون واحد منها فكما ان المريد ليس حاصرا لها العدم
كونه طرفا لسلسلتها كذلك الارادة ليست حاصرا لها العدم
كونها طرفا لسلسلتها ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتقد
كما ان المريد ليس حاصرا لها
عليه الاناملي بالاعتقاد قال المحقق الشريف قدس سره في
حاشية شرح حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني
ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزمة
للانحصار لوجودات الغير المتناهية بين الماهية و
الوجود المفروض اقول قوله واجيب عنه بان الشر اللازم
من حدوث العالم باسره هو الشر في الامور المجتمعة
في الوجود وذلك لان تعاقب الامور الغير المتناهية انما

وهذا الشر لازم من قاعدة اثبات الشيء
للشيء فرع المثبت له فانه لو كان كذلك يلزم
ان يتصف الماهية عند حمل الوجود عليها
كقولنا الماهية موجودة بوجود سابقة
وقبل ذلك الوجود السابق بوجود سابق
اخر هكذا فيلزم الشر وقال السيد قدس
سره هذا الشر محال الانحصار بين حاضرين
وهو الماهية ووجودها المفروض اولا عبد الرزاق

لان طرفي الشيء يكون من هذا الشيء
فالوجود ان كان ابديا كان طرفا لكل من الازمنة فانه
ان كان ممكنا والا كان من الازمنة فانه
تعالى فيه

لان جريان ذلك الخبر في ما كان مستقبلا فاوجد
هو ظهور الدليل بالاجمال
الله عليه باجراء خلاصة الدليل فقول فاوجد
فيه اشارة الى ان الباعث على الايجاد هو
ترجيح صدور الدليل على تقدير فقد

فقال الكاتبي في حكمة العين واما بحث اثبات الوجود الذهني فانما يحتاج اليه ان يجب ان يكون موجودا فانا نشاهد ان الماهية لا يستدعي ان يكون موجودة فيها ذكر والالتزام ان يكون لها فيه وجود اخر لا الى نهاية والبحث قد تم الايراد في كلتيه هناك فيلزم انحصار الممكن وجودات غير متناهية بين الوجود المفروض اولا فانقله هنا حاصل كلامه وهو بط وعلى ان يجاب بان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي ان يكون الماهية موجودة قبل ذلك الوجود اه

يجيء ما له دخلة للحصر والا
فليس شيء منها حاضرا قائم

لكون مراد المحشي الاشارة الى ان
المراد بمعض من يعتقد عليه
الاناملي بالاعتقاد هو
الشريف قدس سره

الى الماهية تكن ملكوا
بالنسبة الا الا
نسان اه

فهذا الخصر من الحصرين
الارادة والتعلق الذي
التعلق الازلي السعد
وهو السيد قوله وفيه

علة لهذه التعلقة التعلق
العالم فعله وذلك بالذات اه
الشر فيها البليغ من حدوث
كالاعدام الامور المتعاقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

يتأتى عندهم بالحركة المسرمدة التي لا يتأتى الا بقدم الجسم
المتحرك بتلك الحركة وحدوث العلم باسره ينافيه فيكون
الشر اللازم منه تسلسلا في الامور المجتمعة قوله فهي ذات
جهتين الاستمرار اه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة و
لها حيثيتان احديهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة
يصح ان يفرض له في كل آن فرد من افراد الاوضاع غير
الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق وبعبر عن هذه
الحيثية عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار
قديمة مستمرة في الازل الى الابد والثانية حيثية النسبة
التي يلزمها باعتبار اضافتها الى حدود المسافة وهي
بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة المفروضة
بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير
النسبة المفروضة في الآن الآخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث
العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات مستندة الى
القديمة ومن حيث العوارض اللازمة لها مستندة الى الحادث
قوله وانت خبير مما سبق بانه يمكن اه اي انت مما سبق
من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحادث

ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول
توجه المقصود هو كيفية وصفة يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى
الذين للمسافة ولا يكون في حيز من
الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ و
المنتهى آنين بل يكون كل آن في حيز آخر و
هو الحركة بمعنى التوسط والثاني بمعنى
القطع تأمل شرح مواقف

هذا النقض لكلام العلامة الشارح
العلامة ذكر في شرح

الحدوث مقدما لوجود اللاحق خبس بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون
بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون
باشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بلا فاصلة في الوجود
والحدوث بواسطة صدور بعضها في صدور بعض آخر من
القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس
الا كون فرد ما وهو الذي يسمونه الفرد المنتشر قديما
وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة
المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه واما
المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو
غير لازم قوله وقد ذهب في بعض تصانيفه ابن تيمية هو
من الجهمية القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان فانه
لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقول هو موجود او
يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده واستدل بقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا
له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم
كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب

هذا القول لا ينطبق على مذهب المتكلمين
ولا على مذهب الحكماء اما عدم الانطباق
على مذهب الحكماء فلان مذهبهم انه لا استحالة
في القدم الشخصي كما لا استحالة في القدم
والنوعي على ما مر من ان مذهبهم ان
بعض العالم قديم بشخصه وبعضه قديم
بجنسه ونوعه مع انه لو انطبق على مذهب
الحكماء لا يكون لدفع محصل واما عدم
الانطباق على مذهب المتكلمين فلان
مذهبهم ان كل واحد من القدم الجنسي
والنوعي مستحيل كالقدم الشخصي كما
سيصرح به الشارح المحقق وحين عرضت
هذه الاشكال على الاستاذ الفاضل
المحشي اجاب بان المراد انه لا استحالة عند
المتكلمين في القدم الجنسي والنوعي من
حيث ان الاجماع منعقد على استحالة القدم
الشخصي لا على استحالة القدم الجنسي
والنوعي وفيه نظر اما اولا فلان
هذا التقييد لا يفيد اذ التقييد انما يفيد
انه لا استحالة فيه من تلك الحركة وان
كان فيه استحالة من جهة اخرى والاستحالة
مطلقا يكفينا ابطال اللازم واما ثانيا
فلان الاجماع منعقد على حقيقة الحشر
الجسماني ولا يجتمع القدم الجنسي والنوعي
مع الحشر الجسماني والاجماع على حقيقة
الشيء اجماع على استحالة ما يناقضه ايضا
فيكون الاجماع على استحالة القدم الجنسي
والنوعي والحق الحقيق بالقبول ان
يقال واللازم من ذلك ليس الا كون
الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك الافراد قديما مع ان مذهبهم
ان بعض العالم قديم بشخصه فتامل
وانصف ان وجدت حقا فاتبعه والا
فاصلح ان الله تعالى لا يضيع اجر المحسنين
ايوب افندي رحمه الله

اويقال موجود وطلبته في جميع الامكنة
ولم اجده فانه لعدم وجدانه في جميع الاماكن
لانه لو كان موجودا لكان في مكان من
الامكنة البتة فلما لم يكن في مكان منها لزم
ان يكون معدوما

الشيخ محمد شرين

الحدوث معقولا لوجود اللاحق حيث بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع كونه حادثا باسره وجميع اشخاصه واستمر جنسه وذلك بان يكون
بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذلك بان يكون
باشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة بعضها في الوجود
والحدوث بواسطة صدور بعضها في صدور بعض آخر من
القديم من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس
الا كون فرد ما وهو الذي يسمى الفرد المنتشر قديما
وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة
المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه واما
المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو
غير لازم قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية
من الجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة وكان قائلا
لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقول هو معدوم او
يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده واستدل بقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا
له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم
كون شخص بخصوصه منه قديما قال بقدم الجنس وتعاقب

هذا القول لا ينطبق على مذهب المتكلمين
ولا على مذهب الحكماء اما عدم الاول فظاهر
على مذهب الحكماء فلان مذهبهم انه لا استحالة
في القدم الشخصي كالاستحالة في القدم
والنوعي على ما مر من مذهبهم ان
بعض العالم قديم بشخصه وبعضه قديم
بجنسه ونوعه مع انه لو انطبق على مذهب
الحكماء لا يكون لمن محصل واما عدم
الانطباق على مذهب المتكلمين فلان
مذهبهم ان كل واحد من القدم الجنسي
والنوعي مستحيل كالقدم الشخصي كما
سيصرح به الشارح المحقق حين عرضت
هذه الاشكال على الاستاذ الفاضل
المحشي اجاب بان المراد الاستحالة عند
المتكلمين في القدم الجنسي والنوعي من
حيث ان الاجماع منعقد على استحالة القدم
الشخصي لا على استحالة القدم الجنسي
والنوعي ومن نقول بامكانها ولا قائل
هذا التقييد لا يفيد اذ لا نسلم انه يفيد
انه لا استحالة فيه من تلك الحركة وان
كان فيه استحالة من جهة اخرى والاستحالة
مطلقا يكفي في ابطال اللازم واما ثانيا
فلان الاجماع منعقد على تسفيه المشي
للجسماني ولا يجتمع القدم الجنسي والنوعي
مع الحدوث الشخصي والاجماع على حقيقة
الشيء اجماع على استحالة نقيضه ايضا
فيكون الاجماع على استحالة القدم الجنسي
والنوعي والحق الحقيق بالقبول ان
يقال واللازم من ذلك الا كون
الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة
بين تلك الافراد قديما مع ان مذهبهم
ان بعض العالم قديم بشخصه فتامل
وانصف ان وجدت ذلك فاتبعه والا
فاصلح ان الله نفع لا يضيع اجر المحسنين
ابو سعيد الخادمي
اويقال موجود وطلبته في جميع الامكنة
فلم اجده فانه لعدم وجدانه في الاماكن
لانه لو كان موجودا لوجد في مكان من
الامكنة البتة فلما لم يكن في مكان منها لزم
ان يكون معدوما

والعود المستمر الامر الكلي
الصادق وهو القدم
من قدم شخصي
بخصوصه لا اعني قديما فيلزم
من اقل
احرى ان
فرد مجه
صه مشتركا فردا تا
ما صدق عليه
لا يلزم من قدم
لعده و
للاب معدا
كذا الى غير ذلك
بخلاف
فان القائل
وقيه انه
قدم الزمان
يلزم المحال من
يلزم المحال
قدم الزمان
عين ان
ان يكون
فلا يخلو
هذا الكلام
الغلاف
واستدل
العالم
مقدور
من ان
فلا خطاء
الرئيس
الوجود و
للاخبار
التنزيل

الثقافة الإسلامية

بعد ما ثبت ان المراد الاجزاء السارية
لا الاجزاء بالقياس الى الاجزاء المسافة
لان تشابه اجزائها وعدم اختلافها
بالقياس الى امتداد المسافة اذ لا نهاية
بهذه النسبة فالحق مع القياس فتقطن
فالجواب ان المراد عدم اختلافها الا
جزاء سرعة وبطوءا بالقياس الى
اجزاء المحل فامتداد المسافة ان لا
يكون في بعض اجزاء المحل سريعة و
في اخر بطيئة فامتداد المسافة لا يكون
في بعض اجزاء المحل سريعة وفي اخر
بطيئة في امتداد وفيه بحث ان الحركة
بحسب القطع بالنسبة الى اجزاء المحل ايضا
كذلك مع انه لا بعد متناه الاجزاء الا
ان يلزم ذلك فيها بالقياس الى اجزاء
المحل يثبت لها التخالف نظرا الى امتداد
المسافة دون الحركة بحسب التوسط قال

قال الشارح العلامة في حاشية التجريد بعد قول شارحه اذ لا جزء في امتداد المسافة وان كان اجزاء بحسب اجزاء المتحرك

استخاصه الغير المتناهية قوله فكيف يصدر مستمر متشابه
الاجزاء اه وهو الحركة بحسب التوسط الحالة في ذات القلل
المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من
الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المحل
على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في امتداد المسافة
بانقسامها بوجه من الوجوه لا يقدح في ذلك قطعا و
معنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطء في
امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر
بطلان ما قيل ان الحركة بحسب التوسط لا يقبل القسمة
اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء مختلفة
بسرعة امكان له اجزاء ولم يتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا
انتهى قوله فاسبب تجددها في نفسها اه يعني كما ان
الحوادث اليومية المتجددة يحتاج الى سبب في حدوثها
وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها
الى سبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة
بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى السبب اصلا
قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من الامور المفروضة

وتعلق القوى اراد من الاجزاء الاجزاء التي صلة باعتبار امتداد المسافة والمحشي اراد من الاجزاء الاجزاء الحالة في قطع الجسم قاله

والحاصل انها بهم من تشابه الاجزاء مفهوم عدمي وهو عدم تخالف الاجزاء و المفهوم العدمي يصدر عند عدم الموضوع كما هو المقرر

رئيس الدين

الظاهر ان الضمير راجع الى الاجزاء فيدل على ان لها اجزاء وعلى هذا فالمراد من الاجزاء هي الحركة الواقعة في كل قطعة من المسافة سواء كان التعبير عنها بالحركة او بالاجزاء

فيحصل محل وضع وتجدد سلسلة من الاوضاع الواردة على الجسم المتحرك بها فيمكن ان يقال ان سبب كل وضع هو الوضع المتقدم عليه لكن بذلك لا يندفع لزوم الدور فلا يجدي نفعا

المعدات

ولا يخفى ان تجددات الحركة عبارة عن الاوضاع

المفروضة التي يخترعها العقل كزوجية الخمسة بل هو من كل
امر التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون نصاف
الحركة بها في نفس الامر محتاجا الى علة قطعا قوله لعدم
وجوب اجتماع الاحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها
ونعاقبها امورا اخر متجددة منطبقة وسبب تجدد
تلك الامور وتعاقبها امورا متجددة متعاقبة اخرى
هكذا الى غير النهاية والتس بهذا الوجه جائز بل
واقع عندهم قوله فلا بد من علة حادثة ضرورة ا
حتياج الحادث في كل طرف من وجوده وعدمه الحادث
الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة و
بل كونها عبارة عن التجدد والتقضي على ما حققه
في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لا يستلزم ذلك
عدم احتياجها في عدمها الحادث وتقضيها الى علة
حادثة كما لا يخفى يستلزم ذلك عدم احتياجها في
وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز
ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث من غير حاجة
لها في ذلك الى امر حادث وصحح بانه لا يلزم من عدم علتها

اختار ان عدم الازلية فانعدام الازلية الى الزال لية
لاحتياج اى كل واحد منهما الى علة حادثة
في عدمه الحادث

عند الفلاسفة

لعدمه

اى عدم اجزائها

عطف تفسير لقوله في عدمها

اى عدم الطالع لوجود

قوله بالجر

اى هذا الجواب

كانه قيل لم لا يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الحادث
نفسها لان الحركة اذا كان ما نعا لوجود
نفسها لان الامتناع
بعد الوجود يقتضي ذاته
بخلاف ما كان ما نعا لوجود نفسها فانه
لا يقتضي ذاته لانها فاجاب بانه

ولا يخفى ان هذا ينافي ما ذكره الشارح في
الجواب الاول باختيار الشق الثاني
حيث اختار ان جميع ما لا بد منه في وجود
الممكن فيما لا يزال الحاصل في الازل ومنع
لزوم الازلية والاحتياج الى شيء آخر
فانه صريح في انه لا يلزم ان يكون علة
الحادث حادثا ولعله هنا لم تعد الوقت
من اجزاء العلة وعده هناك لكل وجهة
فلا منافاة هذا وتفرق بين علة الوجود
والعدم او نقول كلامه اولا مبني
الفاعل مختارا بخلافه هنا لانه مبني
على مذهب الحكماء فلا منافاة فتأمل

على

واما على تقدير الاول فلان ما يتوقف عليه الحركة من ذاتها متجددة
ومنقضية الخ التجدد والتقضي لازم لذاتها واللازم
لا بد له من علة اذ الملزوم ههنا ليس علة اللازم
على الثاني فلا نسلم ان الحركة عبارة عن التجدد والتقضي
عن كونها امرا ممكنا والممكن لا بد له من علة فافهم

اذا كان المراد من قوله
لذاتها ما في الواسطة في
العروض فقدم العالم تستلزم
عدم الاحتياج
مسلم واما اذا كان
المراد ما في الواسطة
في الثبوت فلا نسلم

سنخالفك فنقول لا بد له من علة حادثة بتقدير
قولنا مغايرة لنفس الحركة وتقضيه ان
التجدد والتقضي لازم لذاتها واللازم لا
بد له من علة الملزوم ههنا ليس علة اللازم
واما على الثاني فلان كون الحركة عبارة عن
التجدد للآخر جها على كونها الخ ممكنا والممكن
لا بد له من علة فافهم عبد الرؤف

لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو
ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود
خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني
وهذا هو الالزم من عليتها الاول ح بيان للمعجمة بعد
فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان
الذات لو كان علة تامة موجبة لعدمها بعد وجودها
على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في آن وجودها
معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن
واحد واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا اي
غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان
الثاني ممتنعا لذاته فكلام سخيف يبين بطلان فان
امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا
الى الذات لكان الذات دائما متصفة بهذا الامتناع
فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي
بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل هكذا
قال الشارح العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لان حدوث

الظاهر تذكير ضمير لذاته في قوله القائل
ممتنعا لذاته ومن جعل هذا الكلام
علة لما قبله ان يكون الضمير المذكور
راجعا الى وجود الحركة لا نفس الحركة
كما زعمه المحشي لم يرد فلا اعتبار على كلام
القائل فضلا عن كونه سخيفا بين
البطلان عبد الرحمن
فيه انه انما يلزم كونها معدومة في ان
الوجود لم يكن اقتضاء الذات العدم
مشروطا ببعدية الوجود وذي الزمان
الثاني مع انه خلاف مفروض القائل
على ما يفهم من تصحيحه فافهم ابن مالك
لو كان عبارة عن التجدد والتقضي و
احتاجت في عدمها الحادث وتقضيها الى
علة حادثة لزم توسط الجعل بين الشيء
وذاته فان العدم اللاحق والتقضي
حتى جزء الحركة وهو بط الان يقال
لمذهب الاشراقيين من اثر الفاعل
نفس الماهية لا وجودها ولا اتصافها
فهاته تامل عبد الرحمن
واما ما ذكره بعض المحشين حيث اراد
بقوله الشارح ببعضها امر موجود وبعضها
عدم امر موجود بعض اجزاء السلسلة
الفاسئة من علة كل واحد من ذلك
الامر الذين صار علة لعدم جزء
من اجزاء الحركة فالاثبات ط
بكلمة او ظ للاغبار عليه
اصلا هذا وكم

هذا منع لقوله فلا بد لوجوده
من علة حادثة قال وفيه
تقديم على المنع الاول
كما لا يخفى عبد الرحمن

والفرق بين هذا القول والقول الذي هو الحق
المقول بالامتناع بالذات دون الاول فان
العدم في الاول محتاج الى العلة دون الثاني تم

لان حدوث عدم جز
علة الموجودة ايض
العلة الموجودة في ذ
فيكون حدوث ثاب جمي
منافية قوله لا يكو
يجب وجوده عند
فلا يتصور عدمه ا
فيلزم التسلسل
لها وذلك لان الام
من اجزاء علة وجو
عند حدوثه ويكو
ايضا علة موجود
الى غير النهاية فيكو
موجودة حين وجو
مجتمعة في الوجود و
الاعدام التي يكون
هذا الامر الموجود

الاولى الاصح
ان يقال
عطف على قوله
الى آخره

وفيه ان يقتضي
بان يقتضي العدم فيكون العدم
مستندا الى ذات المختص
وهو لا يخفى عبد الرحمن

وحاصله ان الوجود ايضا
مقتضية بالعدم فيلزم
اجتماع النقيضين فافهم

بل حين وجودها ايضا فيلزم
به اجتماع النقيضين كما عرفت
بلا فرق بين القولين في المحال
فان شريك الباري عز اسمه
ذات علة لعدمه وعدمه
ضروري بنفسه لكونه
وجوده ممتنعا لذاته و
لا فرق بين القولين
فقد اهملنا فليتنظر
محمد الدين

لان حدوث عدم جزء الحركة في آن يستلزم كونه حدوث
علة الموجودة ايضا في ذلك الآن وكذا حدوث علة هذه
العلة الموجودة في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية
فيكون حدوث جميع تلك العلل موجودة مجتمعة لا
متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه ولان المعلول
يجب وجوده عند وجود جميع علله وعند تخلف عنها
فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله
فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام
لها وذلك لان لا امر الموجود الذي هو علة لجزء
من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة
عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة الحادثة
ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا
الى غير النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحا
دثة موجودة حين وجود هذا الامر الموجود فيكون
مجتمعة في الوجود وقوله هذه الاعدام اشارة الى
الاعدام التي يكون لتلك الموجودات عند عدم
هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وهو ان

يكون ح

التي تركب منها العلة التامة
وكل واحد منها علة ناقصة ح

الناقصة التي هي علة لوجود الحركة
فعدم جزء من اجزاء علته
وهو
الجزء
الذي كان
عدمه علة لعدم
اجزاء الحركة في

الأنسب ترك قوله علة وقوله علة
لجزء والاكتفاء بقوله الذي جزء من
اجزاء علة وجوده زين الدين

الذي كان عدمه علة
لعدم جزء الحركة

يكون بعض من علة عدم جزء من الحركة موجودا
وبعضها معدوما لابد ان يكون احد القسمين
الذين هما من الامور الموجودة التي هي علل للبعض
الموجود وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي
هو عدم امر الموجود او كلاهما غير متناهية
قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهي هو
البعض الموجود فظ واما اذا كان تلك كل العدم
فلان كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة و
وجود الحادث لما مر منه رحمه الله تعالى ومنا
كذلك قوله او عدم امي يستلزم حدوث امر موجود
فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله
وتلك العلة اما امر موجود مانع المانع وغيره
لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر آخر لما
يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه
ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان
فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب والامتناع الذين

فيه ان الشق الثاني وهو قوله او كلاهما
على هذا التقدير ستعين فلا معنى لترديد قوله
احد القسمين او كلاهما فالصواب ان
يقول احد القسمين من الامور الموجودة
التي هي علل للمركب على تقدير ان يكون علة
المركب موجودا ومن الاعدام التي هي علل
للمركب على تقدير ان يكون علة المركب عدم
امر موجود او كلاهما على تقدير ان يكون
علة المركب مركبا مثله متناهية

ولا يخفى عليك انه يلزم
لاستدراك الامر الموجود
الذي هو جزء علة عدم
جزء من اجزاء الحركة اذ
عدم جزء من اجزاء العلة
كاف في عدم المعلول في
فهم لكني لا يصرتا تامل
فيض الله
هذا المختار مستند الى عدم
بشق رابع
غير الشقوق
المذكورة عبد الرحمن

وهذا ليس واحد من الاحتمالات
اما الاول فظ واما الثاني
فلان انه لا يستلزم امر موجود
معه واما الثالث فلانه
ليس عدم امر موجود
واسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا نقول ان للعدم
الذى يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون
عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة على ما
مر فى ابطال الشق الثانى فظ ان الموجود الحادث الذى
هو علة الوجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا قوله
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع وذلك لان المفروض
كون كل واحد من تلك الموانع علة لعدم جزء من اجزاء
الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض
قوله قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فلا يجب
فى لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة
بحسب الذات ووقوف بعضها على بعض بل يكفى فى ذلك
تعاقبها زمانا بحسب الحدوث وهى متعاقبة بحسب الحدوث
فان حدوث كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء
من اجزاء الحركة فكما ان حدوثات اعدام اجزاء الحركة
متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع
المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم يجتمع
فى الوجود نقلنا الكلام اى فان لم يجتمع تلك الموانع

ولا ان لفظ الموجود ليس بمعقول
الصواب ان يقال فظ ان الحادث لانا
نحن بصدده واثبات ان علة الموجود
لا يكون امرا اعتباريا اللهم الا ان
يقال يجب حمله بناء على ما هو الواقع
فتدبر
٧

وهو ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون
وجوده كذلك علة لعدمه
علة لوجود شئ لا يكون
عدمه علة لعدمه
هذا مبنى على اعتبار الامكان
من جانب المعلول واما اذا
كان من جانب العلة فيكون
امرا اعتباريا بحيث
ليس امرا اعتباريا او ان المراد
لانه لا يلزم
من ترتب الاعدام
التى هى معلولات العلل
ترتب
قلنا انا لا نسلم كونه اعتباريا اذ لم يكن
الحادث من الامور الاعتبارية الغير
الموجودة فى الخارج واما اذا كان منها
كاجزاء الحركة ههنا فالاولى فى الجواب
ان يقال المراد بالموجودات فى قولنا الشئ
ما يشمل الامور النفس الامرية اذ
النفس منها بيضة صح الا ان يحمل الكلام
المحشى عفى عنه عبد الرحمن
الفقير عفى عنه عبد الرحمن
من غير
تعرض
وهو عدم
الجزء السابق
او اللاحق
والفرق بينها وبين حدوثات
تلك الموانع ان حدوثات اعدام
اجزاء الحركة متعاقبة بحسب
الزمان حتى تتوقف بعضها
على بعض بخلاف حدوثات
تلك الموانع فانه لا تتوقف
جزء الحركة ههنا كذا افيد فتدبر
الموانع وجود
المجتمعة فى الوجود اما تنتهى الحدوث فتكون حدوث
كل واحد منها مقرونا بحدوث عدم واحد من تلك
الغير المجتمعة واما اجتماعها فى الوجود فتكون حادثا
لاعدام الغير المانع الغير المجتمعة فان تلك الاعدام
مجتمعة مستمر بالضرورة فتكون علتها مجتمعة
مستمرة ايضا

المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب
الوجود ومقتضية بعضها عند وجود بعض آخر كما جزاء
الحركة تنقل الكلام الى عدم علة تلك الموانع المتعاقبة في الوجود
اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة
عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع اخر لذلك
المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة
في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة
حادثة ان حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة
حادثة اخرى والكلام ايضا وهلم جرا الى غير النهاية فيكون جميع
هذه الحدوث المتعاقبة بعضها او اقعة في آن واحد فيكون
تلك العلل المترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود وكما
العلة الموجبة بحدوث مانع الشيء مانعة لذلك الشيء
كانت تلك العلل المتناهية مانعة لهذا المانع واذا
عبر الشيخ عن هذه العلل بالموانع حيث قال وعلى
الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث له
هكذا تخفيف الكلام وقد ذكر الشيخ الاقدام ولما عدم
جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون تحقيق

اما وجود مانع فلانه

اي عدم كل مانع من موانع الحركة

اي المانع الثاني

اي المانع الاول فانه

اي المانع الاولية

اي عدم كل مانع من موانع الحركة

اي عدم كل مانع من موانع وجود جزء الحركة

اي عدم كل مانع من موانع وجود جنس الحركة

اي عدم كل مانع من موانع وجود جزء الحركة

اي عدم كل مانع من موانع وجود جزء الحركة

اي عدم كل مانع من موانع وجود جزء

تحقيق ذلك المانع ووجود مصوق فانما على السعد غير متناهية
متر تبة بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة
التي لابد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع قبل
التي المستجمعة في اسباب وجود المانع فان قلت انزم ان
يجوزون استناد العدم المانع الى امر موجود بل تقرير
عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود فح يسقط الشق
الاول اعني استناد عدم المانع الى وجوده فلا حاجة الى
ابطاله قلنا لا باس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا
قوله وهو ان القول بتوارد الاستعدادات اه لما كانت بناء
غامية دليلهم وعدم جريانه في الحوادث اليومية على
القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير
المتناهية الحادثة على المادة القديمة عد هذا القول
من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه في الوجه الخامس
قوله قلت هذا بديهي العقل اي الحكم بكون المقارن مع
منها غير سابق على كل واحد منها بالزمان بل على بعضها
من بديهة الوهم لا من بديهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم
القديم على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون

اي كالمادة الفلكية فانها تستعد بتوارد
الحركات السابقة الغير المتناهية
في جانب الماضي بقوة للحركات اللاحقة
وكذا الحال في الحوادث اليومية فتامل منه

حتى يكون التسلسل اللازم من حدوث العالم
ببعض اجزائه تسلسلا في الامور
المتعاقبة الغير المجتمعة والتسلسل
اللازم من حدوثه باسره التسلسل
في الامور المجتمعة ويتم الدليل ويسلم
عن النقض وفيه ما سمعت من التسلسل اللازم من
زعمهم انه من ان التسلسل اللازم من
حدوث العالم بجميع اجزائه ايضا يجوز
ان يكون على هذا الوجه اعني في الامور
المتعاقبة فافهم

اما احتياجه الى هذه التوطئة دفعا
لما يتوهم من ان هذا الوجه الرابع ايراد
على مقدمة لم يدع عليها السند له فدليل
ولما يتوقف عليها صحة الدليل
والدفع ظ احمد صح

فحاصل هذا
الوجه ان تمامية هذا الدليل مبنية على
تحقق امر لو تحقق لزم ان لا يثبت المدعى
وهو قدم العالم ببعض اشخاصه
وحاصل الوجه الخامس ان مبنى تمامية
هذا الدليل بط ببرهان التضايف
بل بغيره من البراهين صح

جعل هذا اشارة الى قوله اذ ما كان مقارنا
مع واحد منها لا يكون ولم يجعل اشارة
الى المذكور قبل من قوله واما منافات
له بقرينة قوله لان بداهة العقل فان
صاحب هذا الوجه الرابع انما اد عى بداهة
العقل في ذلك الحكم حيث قال وهذا
ظ بضرورة العقل تدبر صح

والحق ان لا منافات بين ما زعمه المجيب
وما ذكره هذا الفاضل لانا نريد بالمجيب
من الكل هو الكل المجموعي وح يكون
الحكم على كل واحد بديهيا ببداهة العقل
لا بالوهم فالنزاع بينهما لفظي في الحقيقة
فافهم

هذا السؤال يرد على كلام الشارح
فانه عدم تحرك الحركة
اما عدم المانع المستلزم لوجود المقتضي
ردا على قوله فان علة عدم الكل اما عدم المانع
هكذا قال الشارح المحقق في بعض تعاليقه
اي طلبنا لاظهار بطلانه

فيكون عد هذين الوجهين من وجوه الاجوبة مسامحة فافهم

بالحوادث اليومية فهم وهو قول الشارح المحقق
وهو باطل بضرورة العقل

القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد من افراد
الحادث بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا داعما لفرد
من افراده لا بخصوصه وهو السبق عندهم بالفرد المنتشر
وبما قررنا ظهر ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها سبق القديم
على كل واحد من افراد الحادث هو زمانا لا الزمان الذي
كما توهم حتى يلزم المنافات بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث قوله لم
لزم سبق القديم على شيء جميع يصدق عليه الحادث في زمان واحد
فان القديم الكائن على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا
داعما للفرد المنتشر ايضا قوله فان الحوادث كما لا اول لها
لا آخر لها فان قدم الافلاك بعادها وامتناع انعدام القديم
وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم
العناصر بعادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث
الحادث داعما على ما صرح به فان قلت ان اللازم من
ذلك ان لا اول لاحاد الحوادث لا ان لا اول للحوادث
كون الحوادث كما لا آخر له كونها كذلك بمعنى انها لا تنتهي
الى حد تقف عنده لجميع عدم وقوعها عند حد لا يمكن تجاوزها
عنه بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها الغير

وانما قال انما يكون لو كان مقارنا
للمتقدم سابقا عليه او كان مقارنا
للفرد المنتشر وسابقا عليه ليصح
كما انه قيل على تقدير هذه اللازمية يجب
ان يكون له حالة فقال فان القديم

فيحصل سلسلة متعاقبة الاجزاء
من اسباب حدوث الحوادث
فلا يرد ان الكلام ليس في حدوث
الحوادث مع انه لا ترتب فيها كما

سواء كان بمعنى التوسط
او بمعنى القطع كما

والمراد من الحوادث
هو الاستعدادات المتعاقبة
الواقعة في السلسلة

لا كونها لما لا آخر له

الى المجموع من حيث المجموع

الغير المتناهية في شيء من الازمنة وهذا هو الحق دون الاول

على ما صرح هو به في عدم تناهي مقدورات الله تعالى وعدم تناهي

الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابديته

الزمان تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل او

في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء

من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل

الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشيخ المحقق

قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود

في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل

من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان

وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق

ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي مستقبلة

على ما سيصرح به الشيخ المحقق وسنبينه بيانا واضحا قدر الله

وعاء الزمان قال بعض المتألهين ان الدهر محيط بالزمان

يعني انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به في

ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو

امر موجود في محيط بالازل والابد وكل منهما مقرونان به فالازل

فان الموجود من هذا النوع الغير المتناهية مثناه فان اجرى الدليل فيه فلا يتخلف المدعى وان القدر المعدوم منه فلا يجري الدليل فيه لانه لا امتياز في المعدومات حتى يتصف بعضها بالسابقية والاخرى باللاحقية ويتصف بعضها بالانطباق والاولية والثانية بخلاف ما وجد ثم عدم فانه يتصور فيه ذلك باعتبار الوجود

الوعاء بالفتح والكسر ظرف شيء وقد يسمى احيانا سقط قلت وحب ويؤنث كما يقال الوعاء جمعي او عيه كما يقال الوعاء واحد الاوعية واوعى المتاع والمتاع يوعى جعله في الوعاء وفي الحديث يقول الله تعالى اوعيا حفظا والملائكة اعلم بما يوعون اي يضمرون في قلوبهم من التكذيب انتهى

الاجتماع ولا على سبيل التعاقب لتغايرت ما حاصله انه لابد
لجريان الدليل من وجود الاحاد مجتمعة متمايزة ليصح اتصافها
بالتقدم والتأخر الذين هما متضايفان لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر اصلا اى لا خارجا ولا ذهنا اذ لو كان وجود احدهما
متعاقبة منقضية بعضها عن بعض اخر لم يكن شيء منها متصفا
بالتقدم ولا بالتأخر ضرورة اقتضاء تحقق كل منهما تحقق طرفيه
حين تحققه ولما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل الا
الذي لابد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه الذهن ضرورة اما
على التفصيل فلما هذا ظاهر للفساد اما اولا فلانه
على تقدير تمامه يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
وهو خلاف ما اتفق عليه اذ وجودها الاجمالي الواحدي
الذهني لا يكفي للاتصاف بهما ولا يمكن وجودها فيه
لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهي مفصلا بل
بد له على نقيض ما ادعاه من جواز الامور الغير المتناهية
المتعاقبة كما لا يخفى اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها
مقدما على وجود بعض اخر غير مجامع معه واما ثانيا فلانه
عدم اتصافها بالتقدم والتأخر الزمانيين انما يتصور

بان يتحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف في الاخر

او بان يتحقق موصوف احدهما ولم يتحقق موصوف الاخر اصلا

واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف

الاخر في زمان اخر فتحقق المتقدم والتاخر الزمانيين لا منافاة لهما

على ما لا يخفى وعلى هذا الشرط اعتمد في قولهم بعدم تناهي

نفوس الناطقة المجردة اه الفائلون بقدم العالم النافون

للتناسخ قالوا لو تقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير

واما القائلون بالتناسخ فان قالوا بتقدم انواع الانسان تكون بالضرورة

النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان

بل لهم ان يدفعوا ذلك اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل

في الاحاد الغير المترتبة الغير المتناهية بان يدعوا عدم كفاية لا

جمالي في غير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء محكم

بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة

انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون تلك الزيادة

مستقرة في الاوساط غير منتقلة عنها الى طرف فيؤول الى العدم

اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة فانها لاتساق نظامها

لا تستقر الزيادة في الاوساط بل تستقل بمجرد تطبيق المبداء

على المبداء الى الطرف المقابل فيظهر الانقطاع قبل والمجموع الذي

وهو اللاتناهي حكم

فيلزم الى آخر اي انقطاع لازم التسلسل

وقد اتفق القائلون بالتناسخ فنوع الانسان مختلفة

وان كان في بعض افرادهم ايضا وافراده متفاوتة

الى غير النهاية لكن لم يقولوا بعدم تناهي نفوس

الناطقة بل قالوا بتناهيها لجواز ان النفس

حالا في ابدان غير متناهية متفاوتة

فافهم محرره

اي برهان

التطبيق

عطف

على مقدر مستفاد من قوله و

دعوى ادس

والمراد من الاتساق التقدم

والتاخر اي لعدم تاخر احاد

الغير المترتبة ولعدم

تقدمها

عبارة عن كونها مرتبة في نفس

الامر بحيث يكون الاول والثاني

بازاء الثالث وهكذا فخلو غير من

كمية الزيادة عن الاوساط

حاشر

الذي يتراى انه سلسلة

اللازم من التطبيق بين

بمنزلة الاحاد المترتبة

كيف وكل من تلك المجموعة

الدفع انه يلزم تناهي

المجموع الذي يتراى انه س

لا يكون بعده مجموع اخر

في السلسلة وفي المجموع

فيكون المجموع الاول

من الواحد فيتراى المج

احاد ذلك المتناهي ك

ابطال الغير المتناهي و

وهو ان يقال لو

او غير مترتبة لا يتحا

من الغير المتناهي فمن

متناهية مع انها محصو

هي الكل وبين الواحد ان

الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات اه دفع ما يورد هنا من
اللازم من التطبيق بين المجموعات اعني تناهي المجموعات لازما
بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه
الدفع انه يلزم تناهي احاد المجموع الاول ايضا وذلك لان
المجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا
لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموع المفروض
في السلسلة وفي المجموع الاول ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا فينطبق السلسلة المعتبرة
من الواحد فينتهي المجموع لا يكون بعده مجموع اخر فيلزم
احاد ذلك المتناهي اليه متناهية ايضا قيل سيجيء في
ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله
وهلا يقال لو وجد الامر الغير المتناهية مترتبة
او غير مترتبة لا يتجاوز بالقلة من الواحد في الكثرة
من الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير
متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي
هي المحل وبين الواحد انتهى اقول الملاوجه لهذا الوجه اذ من

ويقال ان الزيادة على غير المتناهي لا يمكن ومحل ابطال
ما اشتهر الغير المتناهي من ان الزيادة على غير المتناهي
ويقال ان الزيادة على غير المتناهي لا يمكن ومحل ابطال
الاسعد الغير المتناهي الحال الذي هو
بناء على لزوم المحال الذي هو
في هو المجموع الذي
هو كل تشتمل على
سائر المجموعات
زايد على المجموعات
الذي تحته واقع
اليه من المجموعات
بمنزلة واحده محل
وذلك لان المنتهي اليه انما هو الاثنان لا محالة متناه
والمجموعة الذي فوقه زايد عليه متناه بواحد وكذا الزايد
على هذا الزايد وهكذا المحال الى المجموع الاول فالزيادة
في كل انما هو بقدر متناه

ذكر ابن الخاصخ حاشية
على محاكمة شيخنا بانا نمنع الوجب
التس وابتناء الواجب على
عن بعض فضلاء زمانه وقد
تعليقاته بهذا في
الثاني فاذكره صاحب القيل
سيخ بعض عباراته والظ
انا نحال بادنى تغيير للتقرير
والله اعلم حرر احمد

الى جانب المستقبل

الى الكبرى

ان النفوس الفلكية

كالنفوس الناطقة

الى الاحاد كما كان المجموع الاول

الى الاحاد

الى الاثنين

الى الواحد

الى الاثنين

الى الواحد

الى الاثنين

الى الواح

الذى يترى اليه سلسلة المجموعات اه ودفع ما يورد ههنا من
اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهى المجموعات لانها
بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى احاد المجموع الاول
كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية ووجه
الدفع انه يلزم تناهى احاد المجموع الاول ايضا وذلك لان
المجموع الذى يترى اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعا
لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموع المقصود
فى السلسلة وفى المجموع الاول يترى بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا فينطبق السلسلة المبتدئة
من الواحد فيترى المجموع الاثنين فقد مجموع اخر فيكون
احاد ذلك المتناهى اليه متناهية ايضا قيل سبح فى
ابطال الغير المتناهى وجه لا يحتاج الى التطبيق واشاله
وههنا يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة
او غير مترتبة لا يتحاوز فى العلة من الواحد فى الكثرة
من الغير المتناهى فحرف الزايد والناقص يجب ان يكون غير
متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التى
هى المحل وبين الواحد انترى اقول للاوجه لهذا الوجه اذ من

انا بحلوط وليق
الثقافة الشرقية

يمكن ان يوجه كلام القائل بان بقال التزايد
والتناقص متضايفا بانهما وعما كان اصل
الدعوى عدم تشابع مراتب التزايد بل
تشابع مراتب التناقص والا لم يكونا متضايفين
فيقال فلذلك قال ان مراتب التزايد و
التناقص يجب ان يكون غير متناهية لانه
متى لم يكن هكذا قد ترد استدلالنا على الكواكب
قلنا
المراد من التزايد و
التناقص المتضايفين
النقصان المتضايفين
التناقص

اقول الحقان نسبة التوهم الى القائل توهم
فان مراتب الزايد اذا كانت غير متناهية
كما اعترف لزم ان تكون مراتب التناقص ايضا
غير متناهية كيف لا والتزايد والتناقص
متضايفان والمتضايفان متكافيان
كما مر في الشرح فجعلا ومشاه مخلطة جعل
الواحد طرفا لسلسلة وذلك لا يستلزم
تشابع مراتب التناقص وانما يستلزم
تشابعها لو وجدت مرتبة في اصل المراتب ثم
تناقصت وذلك غير حاصل فتمتنع

فان التشابع والتناقص
بالواحد متصاعدا انما يقتضي تناقص
فرضي مراتبه الى الواحد حد الرحمن
لا بين السلسلة المفروضة وبين عدد
التناقص حتى يستلزم السلسلة المفروضة
كون عدد التناقص غير متناهية ع
فان التناقص في مقابلة التزايد بشتى حالي
الواحدة اي من جهة اعتبرتها فالتناقص
التناقص فانهما تضايف التزايد في جانب

المتناهية

المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي اجزاء الجملة ليست طرفا
لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عند
المجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الجملة فكما ان الجملة لا يكون
طرفا لاجزائها كذلك لا يكون طرفا لعوارضها اجزاء ولعل منشاء
هذا القول توهم كون الجملة ههنا وتفاوت استداد سلسلة الاجزاء
المتزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية فتوهم ان طرف السلسلة
وهو الله تعالى وتسمية جزاء التناقص في جانب العادم تأنيسه
وظاهر انه ليس كذلك بل هو شيء يحمل عليها مندرج كلا واحد منها
فيه وانصافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي
اجزاء المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وبعضه
القول بعدم تشابع مراتب التناقص في السلسلة المفروضة بط
قطعا كيف وهي متناهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد
لم يتجاوزه عنه كما اعترف به هذا القائل وجعل جزئي دليله و بعل
منشاء هذا القول توهم استلزام كون عدد التناقص غير
متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة
الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام
القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى ونركب الاجسام

فان فعل الانقسامات
الغير المتناهية
وعدم انتهائها الى حد
يلزم الجزء عند الحكماء
المفروضة فانه لو انتهى
على سبيل التناقص
الى الواحد لزم ان
يكون الواحد منقسما
الى انقسامات
غير متناهية

اونعوا المجموعات عبارة
عن المعروضة والموانع
فان قلت ان كانت الموانع
نفس المجموعات
الجملة الكلية
والتناقص
عليها بعض
الاجزاء
الوصف
وقوله الواحد
كان كون
الغير
لكن
لكن جزء
وقيد
المعدود
الكل
عند
الموافق
العدام

يمكن ان يوجه كلام القائل بان بقال التزايد
والتناقص متضايفان وما كان اصل
الدعوى عدم تتابع مراتب التزايد بل عدم
تناهي مراتب التناقص والا لم يكونا متضا
يفان فلذلك قال ان مراتب التزايد و
التناقص يجب ان يكونا غير متناهية لانه
مرضي له هكذا قرره استاذنا على الكوراني

قال
المراد من التزايد
والتناقص امتناع
النقصان امتناع
التناقص

قصدوا بالخص
انه يلزم محذور لا
ماهية شيء حتى تتم
ذلك المحذور لان
ثالثة ثانيا لزوم
فيخص عما عداه

ق
يكون

اقول الحقان نسبة التوهم الى القائل بتوهم
فان مراتب الزايد اذا كانت غير متناهية
كما اعترف لزم ان مراتب التناقص ايضا
غير متناهية كيف لا والتزايد والتناقص
متضايفان والمتضايفان متكافيان
كما مر في الشرح فجعلا وشاء ملخطة جعل
الواحد طرفا لسلسلة وذلك لا يستلزم
تناهي مراتب التناقص وانما يستلزم
لو وجدت مرتبة في اعلى المراتب ثم
تنازلنا وزلاء غير متناهي متسوق

فلا يتناهي والتناقص؟
فان استمر فعدد النواقص لا ابتداء
يا لواحد متصاعدا انما يعتبر تنازلا
فيري مراتبه الى الواحد محمد الرحمن
ان بين السلسلة المفروضة وبين عدد
النواقص حتى يستلزم السلسلة المفروضة
كون عدد النواقص غير متناهية ع ب
فان التناقص في مقابلة التزايد بشتى الى
الواحدة الى مرتبة اعتبرنا خلاف
النواقص فانها تضايف الزايدة في جانب

المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا
لسلسلة مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة
للمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون
طرفا لاجزائه كذلك لا يتعين طرفا لعوارضها اجزاء ولعل منشاء
هذا العقل توهم كونه كذلك ههنا ولقائل ان يقول في استداد سلسلة الاجزاء
المتزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية فقد علم ان طرف السلسلة
وهو الذي يحاذي جانب الاول وتسمى جزاء التناقص في جانب الواحد تناهي
وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها
فيه وانضافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي
اجزاء المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وبعض
العقول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة بط
فطاكيف وهي منتهية من جهة التناقص والتنازل الى الواحد
ثم ينجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعل مبنى دليله و
لعل
منشاء هذا العقول توهم كون عدد النواقص غير
متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع عدم علاقة
الاستلزام بينهما قياس السلسلة المفروضة بالاجسام
القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص
عند الحكماء النافين
اجزاء الذي لا يتجزى وتركب الاجسام

من عطف

بعدم التناهي

بعدم التناهي

الاستلزام

الانقسامات

الغير المتناهية

عند الحكماء

فان فرضت الانقسامات غير
متناهية وعدم انتهائها الى العدم
فرضت السلسلة

منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت اغا يلزم ما ذكرته من جواز
اجزاء الدليل في التقريرين وترتب الاستحالة عليه لو كان العدد
مركبا من الاعداد التي تحته اذ لعله لم يكن مركبا منها لم يكن هناك
مجموع تحاولا تحقيق الاثنين والثلثة ومافوقهما فلا يتصور هناك
التطبيق قوله فيتعدد تمام ماهية الشئ الا مجموع اجزائه الخاصة
في وجوده فلو كان العشرة مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان
مجموع الخمسة التي تحتها تمام ماهيتها ضرورة كيفيازيدها في
حصولها وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع
الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية ومجموع الواحد و
تسعة لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات
مخالف ومغاير لما عداه فتركيبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة
الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل من انه لا يلزم من
تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهيات متعددة
بل اللازم من ذلك تركبها من امور مخالفة الحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر الاربعة المخالفة الحقيقة واغا يلزم تعدد
ماهيتها اذا كانت مركبة تارة من خمسة بخصوصه وتارة
من اربعة وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه

انجلوطوليق

استحالة كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذ كانت

تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التبادل كما فيما نحن

فيه فيجب آخر لا يضر الشارح المحقق كما لا يخفى وقد يكون

كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوص

المادة فقط لا بصورة متغايرة بعدادها فيكون دخول الواحد

الاول فيكون دخول الاعداد بعينه دخول الوضعيات في

العدد وهو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل يصح لي وجه في

العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدة وذلك لان

الوحدة يصدق عليها انها وحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد

من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة

في حواشيه في شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة

لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون

الوحدة بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد لها في ذلك من

صورة نوعية وثبت وجوب كل عدد ذا صورة نوعية انتهى

خلاصته اقول وانت خبير بانه منافات بين صدق الوحدة

على الوحدة وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها

انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدة كثيرة على ما حققه الشارح

في حواشيه على شرح التجريد ظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد

لان مطلوب الشارح ومدعاه جواز تركب العدد من الاعداد وهو لا يتحقق بذلك القدر من

اي بسبب ان مادة الستة مثلا من ستة وحدات ومادة الاربعة من اربعة وحدات وكما

لان الوحدة ليست بعدد اذ الوحدات الواقعة في العدد ليست بعدد فلا يكون العدد

مركبا من الاعداد كما لا يخفى

عم

وذلك لان الاعداد لا تتحقق بدون

عما بعض على تقدير كونها اضافية

وعلى تقدير انتفائها فهو عين ما ذكره

الشارح المحقق بقوله قلت اه من ان

لا يلزم تعدد تمام الماهية اذ يرجع

الاحتمالات الى عشرة

عم

اي الكتب

من حيث هي

هو لا الكتب من

حيث هي كتب بل

علا

يخفى انه على هذا بلزم

ان لا يبقى فرق بين

الجنس والجنس وكذا

بين النكرة وعلم الجنس

مع ان الفرق بينهما مقرر

علا

فلا يخفى عليك ان الوحدة الحقة

معنى الاول ما يقابل الاعتباري

والثاني كلية الشيء بحيث لا تقتضي

والاول اعم من الثاني كذا في حواشي

السعودي على حاشية شرح

المطالع للسيد الشريف والوحدة

التي ليست من الكم هي الثانية و

القائل بانها نوع بين المعنيين فقط

اي الاعداد ليست بعدد اذ لو كانت عددا لكانت

الاعداد بلا افراده اذ لا عدد بلا افراده اذ

الاعداد وهي افراد الوحدات فلا

وحدات بلا وحدة فالوحدة فرد

لها بل هي عين الوحدة

المنفصل فتدبر

عم

وحدات هي

تمام ماهيته

العشرة

اي باسرها وبعضها

لا على سبيل الانفراد

اذ لا خلاف في صدق

عليها بهذا الاعتبار

عم

اي الكتب

من حيث هي

هو لا الكتب من

حيث هي كتب بل

علا

يخفى انه على هذا يلزم

ان لا يبقى فرق بين

الجنس والجنس وكذا

بين النكرة وعلم الجنس

مع ان الفرق بينهما مقرر

علا

فلا يخفى عليك ان الوحدة الحقة

معنى الاول ما يقابل الاعتباري

والثاني كلية الشيء بحيث لا تقتضي

والاول اعم من الثاني كذا في حواشي

السعودي على حاشية شرح

المطالع للسيد الشريف والوحدة

التي ليست من الكم هي الثانية و

القائل بانها نوع بين المعنيين فقط

اي الاعداد ليست بعدد اذ لو كانت عددا لكانت

الاعداد بلا افراده اذ لا عدد بلا افراده اذ

الاعداد وهي افراد الوحدات فلا

وحدات بلا وحدة فالوحدة فرد

لها بل هي عين الوحدة

المنفصل فتدبر

عم

وحدات هي

تمام ماهيته

العشرة

اي باسرها وبعضها

لا على سبيل الانفراد

اذ لا خلاف في صدق

عليها بهذا الاعتبار

عم

اي الكتب

من حيث هي

هو لا الكتب من

حيث هي كتب بل

علا

يخفى انه على هذا يلزم

ان لا يبقى فرق بين

الجنس والجنس وكذا

بين النكرة وعلم الجنس

مع ان الفرق بينهما مقرر

علا

فلا يخفى عليك ان الوحدة الحقة

معنى الاول ما يقابل الاعتباري

والثاني كلية الشيء بحيث لا تقتضي

والاول اعم من الثاني كذا في حواشي

السعودي على حاشية شرح

المطالع للسيد الشريف والوحدة

التي ليست من الكم هي الثانية و

القائل بانها نوع بين المعنيين فقط

اي الاعداد ليست بعدد اذ لو كانت عددا لكانت

الاعداد بلا افراده اذ لا عدد بلا افراده اذ

الاعداد وهي افراد الوحدات فلا

وحدات بلا وحدة فالوحدة فرد

لها بل هي عين الوحدة

المنفصل فتدبر

استحالة في كون الشئ الواحد ماهيات متخالفة اذ كانت
تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التبادل كما فيما نحن
فيه فتجث آخر لا يضيق الشارح المحقق كما لا يخفى
وفيه انهم يدعون الاضطرار
كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية
المادة فقط لا بصورة متغايرة بعدادها فيكون دخول الواحدة
في العدد وهو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل في وجه
العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدة وفيه ان
الكم والعدد كم منفصل فلا يتحقق بحسب الوجود الا
الوحدة يصدق عليها انها واحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة
وحواشيه في شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه الوحدة
لا يصدق عليه الكم لعدم دخول واحد تحت الكم فلا يكون
الوحدة بنفسها عددا وكما مشفقة بل لا بد لها في ذلك من
صورة نوعية وتبت وجوب كل عدد ذا صورة نوعية انتهى
وخلاصة اقوالك وانت خبير بانه لا فرق بين صدق الوحدة
على الوحدة وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها
انما هو بقيد الكثرة اعني انها واحدة كثيرة على ما حققه الشارح
العلامة في حواشيه على شرح التجريد ظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد

القيد لاينافي صدق الكم عليها بالحقيقة وكونها عددا وكما منفصلا
بل يتحقق بها مما لا يخفى وانما المنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة
وليس كذلك وليكون هذا من خواص الكم المنفصل اى ويكون
كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان فيها اخرى ازيادة
الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب
الاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها اقسام الكم المتصل من
الجسم التعليمي والسطح والخط والبيات غير متخالفة بالماهية
لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما
تكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح
في حواشي شرح التجريد في بحث العلة والمعلول ثم عدم
تركب العدد من الاعداد التي تحتها اه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء
هذا الدليل على التقديرين المذكورين الى التزام كون العدد من كيا
من الاعداد التي تحتها واثبات عدم كونها مراتب للاعداد اذ
فان تركب من الاعداد انما يتأتى على ذلك الاثبات
صورة نوعية بل يكفينا فيه كونها معروض العدد مركبا مما تحته
من المعدودات المفروضة لتلك الاعداد اولا يتوجه على هذا
التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة
ان مجموع زيد وعمرو انما عرض الهيئة الاثنينية الذي لا صورة



لان مراتب الكم المتصل ايضا فعلية
فان مراتب اه علة لعدم القدر وكونها
القسمة المقادير متكثرة معتبرة في
وهيئة للفعلية وكثرة فرضية
صاحب الكم في ثلاث الجواهر متساوية
وقوله انما يكون الجواهر الخ يعني
الماهية لان الكم المتصل لا يكون
فيما اجزاؤه متفاصل بالفعل فلا حيز
يكون الاقسام متساوية في الماهية
بعضها مع بعض ومساوية فيها
للمقسم حقيقي
فيرد على الثاني فانه تارك الناظم
جعل كل مرتبة وحدة من الاعداد فيها
متميزا بخصوصيات ذاتية فيكون كل مرتبة
نوعا متميزا في فرد وفي الهذا من هذا
الكم المتصل حمل على القابلة على الفاعل
وهذا الفاضل لما رأى ان الكلام
اجزاء العدد وانها متمايزة بالهيئة
حمل الكلام في المقابلة في اجزاء
الكم المتصل من كل نوع وقال انها
متفقة الحقيقة فان زرعا من القطن
اذا ضم البيدر الى آخر كان عين ما
وحصل مجموع متحد الماهية مع الزرعين
وان انعدام تشخصهما الاول
كما لا يخفى مر

عن السؤال المروي بقوله فان
قلت اه
قوله ان الامور الثلاثة
مطلقا بستلزم الترتب وان
شئت قلت اه مر
الاثبات
الصورة النوعية
ع معروضات الاعداد
قطعا فلا تبعد الباقية

الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود اخر

فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يكون

الدليل عليه ما يتبع من التقديرين المذكورين في الاعداد الغير المتناهية

ووجه الرد ان العقل يحكم بالبديهة انه اذا وجد اثنان كزيد

وعمرو يكون هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو اعني معروض

الاثنينية ضرورة وجود الكل اي عند وجود جميع اجزائه فكذا

اذا وجد ثالث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو

مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلثية وهكذا فاذا وجد

امور غير متناهية يكون معروضات الاعداد الغير المتناهية

موجودة فيها فيجري فيها الكلام وههنا شبهة مشهورة لا بد

من التعرض لها وهو انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما

لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود

الثلث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلث وهكذا

الى غير النهاية لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود

امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين يكون مستلزما

لوجود معروض الثلثية ووجود معروض الثلثية يكون مستلزما

لوجود معروض الاربعة وكذا الى غير النهاية فيكون وجود الاثنين

هامش

اي اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي اعتبارها تكون بانضمام احدهما الى الاخر بالاسر ههنا موجودة للزائي الرسالة الجديدة احمد سكر

كالجزء الرابع المتفقة على ان يشهد العقد بدون الجزء الرابع الذهن يحلل و الخبز الرابع فانه اذا انتفى حز على الاربع و الخبز لا يبقى على الاربع و انما يحقق الاربع منها سواه و الذهن

الاثنان فصاعدا بالضرورة ان ههنا اثنين هما معروضا الكثرة و الا لم يكن كذلك فالضرورة كل واحد ليس كذلك فالضرورة ظاهرا

لا يلزم من تحقق احد امرين تحقق الاخر

ان الهيئة الاجتماعية انما تعرض الاعداد المتناهية و انما يلزم ذكر هو وجه بديهية الاستلزام

اي اذا وجد زيد وعمرو يوجد مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي اعتبارها تكون بانضمام احدهما الى الاخر بالاسر ههنا موجودة للزائي الرسالة الجديدة احمد سكر

كالجزء الرابع المتفقة على ان يشهد العقد بدون الجزء الرابع الذهن يحلل و الخبز الرابع فانه اذا انتفى حز على الاربع و الخبز لا يبقى على الاربع و انما يحقق الاربع منها سواه و الذهن

الاثنان فصاعدا بالضرورة ان ههنا اثنين هما معروضا الكثرة و الا لم يكن كذلك فالضرورة كل واحد ليس كذلك فالضرورة ظاهرا

لا يلزم من تحقق احد امرين تحقق الاخر

ان الهيئة الاجتماعية انما تعرض الاعداد المتناهية و انما يلزم ذكر هو وجه بديهية الاستلزام

مستلزما لوجود الموضوعات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم
للشئ مستلزم لذلك الشئ افيد في الجواب ان وجود الامر الرابع
الذي هو معروض الثلثة اعتبار محض لا تحقق له في الخارج اصلا
لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين مرة
بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من
اعتبار امر فيه متكرر لا يكون اعتبارا محضا انتهى اقول وانت
خبير بما فيه فان العقل بوجود الامر الرابع في الخارج ايضا يعتبر
انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن وجود الاثنين مستلزما
لوجود معروض الثلثة وظاهر ان كون الرابع اعتبارا محضا
في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكر فافهم قوله
الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية القائلة
بوجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة
التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه في الذهن فظاهر ان اجزاء
الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل
منفكا عن الجزء قوله فان قلت فعلى هذا ما ذكرت اي من بطلان
الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات الله

يعني ان وجود معروض الاربعة
لازم لوجود اثنين فيكون
معروض الاربعة لازما لوجود
الاثنين ولازم لازم الشئ
لازم ذلك الشئ م ن

فان الامر الرابع اعني معروض الثلثة
مركب من اجزاء ثلثة هو زيد فقط
وعمرو فقط ومعروض الاثنينية
اعني مجموع زيد وعمرو فقد اعتبر
في المركب احاد الاثنين هما زيد
وعمرو مرة على سبيل الانفراد و
اخرى على سبيل الاجتماع الذي
عبر عنه بمعروض الاثنينية
الذي هو جزؤه

فيه ان كل المركب هو ان يكون الكل
موجودا عند وجود جميع اجزائه
انما لكن جزئية تلك الاجزاء لذلك
اعتبارية وان كانت جزئيتها اعتبارية
فلا يكفي وجود الاجزاء مستلزما
لوجود الكل اذ الاجزاء موجود
في الخارج حتى يكون الكل موجودا
فيه فلا يتوجه هذا الايراد على
المفيد نقرير ما كتبه الى

اي الذي هو معروض الثلثة لانه جزء
ما فوقه كلها تحته ليس من هذا
القبيل اي مما اجزائه متباينة وما
اختيج الى هذا التوجيه كان الخط
الثالث بدل الرابع فافهم ن

الله تعالى متناهية اى بحسب وجودها فى علم الله تعالى فيكون معلوماته

الله تعالى متناهية كما هو مذهب الفلاسفة اى وان لم يكن معلوماته تع متناهية

بحسب هذا الوجود بل كانت غير متناهية بحسبه انتقض البرهان به

اى بكونها غير متناهية ويخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان

الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة فى الخارج او

فى العلم هكذا ينبغى ان يقرر هذا الكلام قوله وتحقيق علمه تع يقتضى

بسطا فى الكلام قد حققناه فى رسالتنا فى اثبات الواجب تعالى

وصفاته العلى وبسطناه هناك بسطا تاما فليرجع اليها قوله فان

قلت معلوماته تع غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تع بالممكنات

الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله يكون الممكنات المتصفة

بالوجود الخارجى متناهية يشير بهذا القيد الى ان جريان التطبيق

فى المعلومات انما يأتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا

يكفى فيه كونها غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فيكون

الممكنات الغير المتناهية المعدومة لله تع لا ينقض هذا

البرهان قوله فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة

عند حد بمعنى ان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها غير متناهية

بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضى كونها متجددة

دائما بعين عدم كون الاوقات الاتية الابدية خالية عن تجدد جملة

متناهية منها وظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون

كل واحد من احادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي

ان يكون بعضها متجددا بالفعل والمستلزم لبعض مجموع الاحاد

بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الولد دون الثاني بخلاف

ما اذا كان العالم قديما ولم يكن الحوادث المتصفة بالوجود الخارجي

مسبوقة فان تجددها في جانب المبدأ يكون بتجدد كل واحد من احادها

الغير المتناهية الماضية بالفعل فيكون مجموع المتصفة بالوجود الخارجي

بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق خذ هذا البيان وعده من سوانح

الزمان وفيما ذكرنا وهو جواز كون علمه تعالى اجماليا وواحدا

متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج

المتحدة في الوجود عنده وبحسب علمه تعالى مخلص عن ذلك وهو ليزيد

كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه الخلاص هو ان يتعلق

علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا

بالمعدوم الصرف بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذ

المتحدة في الوجود فيلزم المحذور وهو عدم كون الله تعالى

عالما في الازل بالحوادث وقد حققنا في موضعه ان العلم الاجمالي

دار الكتب الوطنية

الاجمالي علم بالفعل قبل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون المعلو
الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج
الى اثبات كونه تعالى عالما بالفعل بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل
تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات
كلها في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية
اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافية الازلية تعلقا ازليا
بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري
ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كلها في وقته
والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سماخ العقيت
ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه
ما فيه اذ نرى اقول لهذا السماخ لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه
السائل من عدم وجود لا معدوم الغير المتناهية مطلقا وفي الحق لا
بناء على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية
الموجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كلها منها
بجميع اجزائها الغير متناهية عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم
الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره
ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجماع تلك الاجزاء في الوجود

الى الباقي والى ما هو معدوم كذلك فتع
الشيء ساذا والحاضر كيف يطلق عليه هذا
عرف منه هذا القائل ومن تبعه هذا
محل التردد

ان الزمان ليس بموجود في الخارج
الزمان موجود في الخارج
الزمان موجود في الخارج
الزمان مو

الاجمالي علم بالفعل قيل ما حاصله انه لا حاجة في الجواب عن لزوم كون العلم

الله تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى بها علما اجماليا حتى يحتاج

الى اثبات كونه تعالى عالما بالفعل بل يكفي ان يقال كما ان ذاته تعالى لا تدخل

تحت تصرف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات

كلها في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك اضافاته تعالى ليست بزمانية

اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافية الازلية تعلقا ازليا

بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري

ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته

والحضور بل الاحضار اضافة وهذا الجواب من سماخ العقل

ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي الخ فيه

ما فيه اذ لقائل ان يقول هذا السياخ لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه

السائل من عدم وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وقد ادعى الخصم

بناء على ادعاء كون المعلومات والحوادث اليومية الغير المتناهية

الموجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كلها

بجميع اجزائها انفرها عنده تعالى ازلا وابدا اذ حضور المعدوم

الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره

ازلا وابدا بل بناؤه على ادعاء اجتماع تلك الاجزاء في الوجود

الجار جي على ما لا يخفى على المتأمل وايضه كونه ذاته تعالى بحيث
يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات
صفات العلم وادعاء عدم كونها زمانية وتمام ذكرنا ظهر حاله
كونه جوابا اسلم مما اختاره الشارح وهو التعقل البسيط الذي
يجعله الفلاسفة مستفادا اه حاصله انه تقرر عندهم ان علوم النفوس
وتعلقها الاشياء فائضة ومستفادة من المبادي العالية و
صرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي فلو لم يكن علم الاجمالي
عالما بالفعل لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وغافلة اياها بما
استفادوه منها قوله قالوا التعقل الاجمالي للمبادي العالية هو الخلاق
للصور التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي عالما بالفعل
لم يكن هو المبادي العالية خلاقا للصور التفصيلية في الخارج
ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا ومسبوقا بالعلم
قوله التعقل الاجمالي فينا ايضه مبدء للصور التفصيلية في اذهاننا
فلو لم يكن التعقل الاجمالي فينا عالما بالفعل لم يتأت منه هذه المبدئية
قوله ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه اه لان تتم دليل الحكماء
على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه
مجال ولكن بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به العقول المتشبثة بالاوهام فتمحل

الظاهر ان الفاء في هذا الكلام اثبات تتابع
الزمان وان الله تع متقدم عليه لا بالزمان
ولا خفاء انه قد يعلل صراحة فيما سبق
منه قوله وقد يقال ان الازلية فلا فائدة
فيه ويمكن ان يقال ذكره لافادة امور
غير متناهية مستفادة هناك احدها
تتابع الزمان بتقدير اعني انها
تتابع الاستداد استدلوا به على عدم
يجب بتقدم بعضها اجزاء الزمان قولهم ان
على بعض ولك كونه الاستداد
اذا كان لرأسم موجود وقد صحيه
ايضه بالنظر وثالثها بيان تقدم القديم
على الزمان اخ التقدم اسم الزماني
هذا على انه لا يبعد ان يقال ما كان مدار
مذهب فلا سبقة على عدم تتابع الزمان
وهو الجزء الذي لا يتجزى منه وعليه يبتني الكثير
اصولهم وما ذكره في سبق لم يكن على وجه
يختص به اذ امكان بيتين على وجه مختص به
اظهر تتابع الوجه السابق بان الجزء الذي
في اثبات مذهبهم والرد عليهم فلا تغفل عنه لا ترى

فمثيل الى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه على
بعض وتقدم الواجب قال على ارادان يبتني حال ذلك
الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم
الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للمتشبث به وباحواله
والركون اليه اصلا مجال فمهد بذلك مقدمات وقال لكما
ان البعد المكاني متناه اه والى ما ذكرنا اشار بقوله فيما
بعد وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي اه وهكذا ينبغي
ان يفهم هذا الكلام قوله الا اذا كان له رسم موجود
وذلك الرسم عندهم هو الآن السيال الذي هو موجود
في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة
في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال الحاكية
بعض القطع كذلك يرسم الآن السيال هذا الامتداد الغير
المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظن ان هذه الحركة الموجودة
لا شائبة الا بجسم قديم متحرك بها فهذا الامتداد الغير
المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ارتسامه
في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك
القديمين عندهم فمنع الشارح رحمه الله في الحقيقة

واشار الى الاول بقوله اقول الى قوله
وقوله والى الثاني بقوله ذلك الى قوله وان
كان الزمان والى الثالث بقوله ثم الرابعة فبقوله متوقف

من تقدم بعض اجزائه
على بعض وتقدم الواجب
عليه مع
العقل على دليلهم
وقت تزييفه

اشارة الى ضعف ما ذكره المولى
بعلف قوله باعتبار من كونه
رد الاستدلال الذي
اورده في الحاشية

الاوقات

طلحي

رسم الحركة التوسطية
بعض القطع فيكون
ما تصور به
بعض القطع

اي لينطبق عليها الآن
السيال الراسم للامتداد
الزماني الغير المتناهي

هذا مع كيف وهذه
الحركة بتحقق بالوجه
ايضا وحدوثه غير
منافي على احد عبد الوجه

منع لهذا الاقتضاء واذا كان الزمان متناهيا لم يكن شيء
قبل اى قبلية زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور
كون شيء قبل به لاجل انه لا يكون ح قبل زمان يوجد القبل
فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه قوله الامكان غير متناه اى
عدم كون شيء من الخلاء والملاء عندهم فوق الجحدد
الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل ان الامكان وهو البعد
والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية
عندهم بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق انما يتحدد
ويتعين بالجحدد وسطح المحدب كما ان التحت انما
يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم الجسماني المتمانع
قوله فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اى ليس تقدمه
تعالى تقدما زمانيا يستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان
زمان ويكون الزمان ممتدا الى غير النهاية وذلك لما
مر من كونه متعاليا عن الزمان غير واقع فيه قوله
لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون اثبت
المتكلمون قسما اخر من التقدم مغايرا للاقسام الخمسة
المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض

اى الزمان حق تقدم القبل بسبب وجوده في الزمان على

اى الامكان الخالي من الشاغل

على مذهب افلاطون

اى الامكان المشغول بالمكيف

من الشارحة الوجه الثاني من وجهي الجواب عن دليل المتكلمين حيث قال وقد ينقل الازل فوق الزمان

وهو التقدم بالزمان وبالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة

كتقدم نوع ع على ابراهيم ع

اى الزمان حق تقدم القبل بسبب وجوده في الزمان على

ولا يخفى ان الظاهر بالاناسب للسياق ان يقول وذلك لان الزمان متناه واما ما ذكر وان كان حقا وصدقا لكن لا يلائم ما تحت الكلام فتدبر اه ع ن

فالبيان ذو قرينة منهما فهو بالنسبة الى ما هو بين فقير

قد حجبوا الله تقدمه على الزمان بالزمان من جملة ما يمكن ان يستشنع به ع ح اذ لا شيء خافق اذ فيه محذور وهو لزوم الشيء قبل وجوده ع ن

اى الزمان

اى الزمان

اى في الزمان حق تقدم القبل بسبب وجوده في الزمان على

منع لهذا الاقتضاء وجود الحركة والتحرك القديمين اى اقتضاء وجود الحركة اقتضاء وجود الحركة القديمة منع ما يظهر من السند منع الشرطية مطلقا وفيه ان الشرطية انما تمنع اقتضاء وجود الحركة القديمة منع ما يظهر من السند منع الشرطية مطلقا لان الحركة القديمة منع ما ينتهي عند تسليم ما منعه السند موجود ولكن سلمنا ان الامتداد لا يكون الا بالحركة لم لا يجوز ان يكون الامتداد بالحركة الوهمية فلا نسلم ان هذا الوسيع لا ينافي الامتداد بجميع انحاء الحركة فتدبر والسند ما قدمنا من حركة الوهم

بقي لو كان البعد والفضاء غير متناه فيها الاجسام غير متناهية فلا يكون عدم كون الشيء فوق غير متناه فلا يكون عدم كون الشيء فوق الاجسام لذاتها بل لعدم وجود ما يكون فوقها وليس كذلك لان الاجسام متناهية فلا بد ان يكون فوق كل جسم جسم فلا تتم الحجة ثم لئن سلمنا ان الابعاد متناهية فليس الذكور دليلا على الاخص

منع لهذا الاقتضاء وجود الحركة والتحرك القديمين اى اقتضاء وجود الحركة اقتضاء وجود الحركة القديمة منع ما يظهر من السند منع الشرطية مطلقا وفيه ان الشرطية انما تمنع اقتضاء وجود الحركة القديمة منع ما ينتهي عند تسليم ما منعه السند موجود ولكن سلمنا ان الامتداد لا يكون الا بالحركة لم لا يجوز ان يكون الامتداد بالحركة الوهمية فلا نسلم ان هذا الوسيع لا ينافي الامتداد بجميع انحاء الحركة فتدبر والسند ما قدمنا من حركة الوهم

بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع المتاخر وليس زمانى تقدم
وقوع المتقدم والمتاخر فى الزمان ولا بالعلية ولا بالطبع لكل
الزمان متصل واحد او كون اجزائه متساوية فى الماهية
وعدم اولوية علية بعضها على بعض من دون العكس ولا بالشرف
لتشابه اجزائه فى الفضيلة ولا بالرتبة لعدم مراتب اجزائه
حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان و
تقدم الواجب عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم
تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات وما عداها
بواسطة وقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمانى لا يتصور
تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال
اى العدم الطارى على الوجود له يغنى ان الفناء ليس عبارة
عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا اولاحقا والا لكان
اثبات كون العالم حادثا مستغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء
ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى
وقوع فناءه بل هو عبارة عن العدم اللاحق واذا امكنهم
ليستدل لا على بان العدم اللاحق كالعدم السابق فاصح
عليه احدهما صح عليه الاخر بل هو هو هالك ازلا وابدا فتى

طيف
اى كما يرسم الشعلة المتوالية بسبب اختلاف
فنسبتها الى حدود المسافة الدائرة
والزمان مع الآن السيال ليطبق
عليه الزمان المحدد المنطبق على الحركة
وبحركتها معا وترسم منها دائرتان
وغيرهما الشعليتين احدهما بمنزلة المحدد كالآن
الوسط والاخرى بمنزلة الحركة بمنزلة
السيال بوهو وهو اى

وقع الباحث الشرقية ان الزمان
كالحركة له معيان احدهما امر موجود
فى الخارج غير منقسم وتسمى الآن
السيالة ايضا والثانى امر متوهم
الذى هو قبلها وبعدها وغير منقسم مثلها
بفعل سيال اذ امر معتد اوهميا
مطابقا للحركة بمعنى القطع
قاض حسين

انستيتو طوليو

بعض فانه تقدم لا يجامع للمتقدم ع المتاخر وليس زمانى فى عدم
وقوع المتقدم والمتاخر فى الزمان ولا بالعلية ولا بالذات
الزمان متصل واحد او كون اجزائه متساوية فى الهوية
وعدم اولوية علية بعضها على بعض من دون العكس فى الاشتراك
لاشتباه اجزائه فى الفضيلة ولا بالرتبة لعدم سراية احد
جسما ولا عقلا ومن ذلك امكنهم القول بحدوث الزمان او
تقدم الواجب عدما عليه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم
تقدم زمانى عارض لاجزاء الزمان اولا وبالذات وباعدادها
بسيطة وقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمانى ليتصور
تقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وهو محال
اى العدم الطارى على الوجود اه يعنى ان الفناء ليس عبارة
عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان
اثبات كون العالم حادثا صعبا عن اثبات كونه قابلا للفناء
ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه فى
وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولذا لم يكتفوا
لاستدلال على بان العدم اللاحق كالعدم السابق فاصح ما
عليه احدهما صح عليه الاخر بل هو هو هما لا زلا وابدا فتى

وهو فرع الحدوث فمن قال الله قديم قال
لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان الحدوث
السكوتي من ان القديم لا يجوز عدمه
واما من قال انه حادث فقال يجوز حقيقة
فانه لكونه ماهية من حيث هي هي
قابلة للعدم حيث كانت معدومة و
العدم قبلي اي قبل الوجود كالعدم بعد
لانها بين بينهما ولما اختلفوا فيهما قال جا
عليه احدهما جائز الآخر فقد حدث
الفناء واما وقوعه فقد توقف بعضهم
واقول الآية الدالة عليه شرح موقف

قال الا اشك ان ميدا المعجوزات بوجود فلا
يخلوا اما ان يكون غنيا ضرورة امتناع
والحاجة ان يكون وجوده الى غير هو الواجب
غير الوجود في وجوده فتبين ان يكون
والافتقار ربنا في الوجود من
حقيقة الوجود

والحاصل ان الموجودات معدومة المثل لكل
شيء سوى الوجود و اما الوجود فهو
وجوده في ذاته موجود لذاته و
الحدوث بالنسبة الى الكل
وبالنسبة الى الكل
الى وجه الاضافة و
وهو ان يكون
الوجه بمعنى المقصد و يتوجه
اي ما تقصد و يتوجه
به الله تعالى والجهات بحيث
المقاصد وقع العبارة

يعني بالنسبة الى كون
الممكن وجوده والا
بحسب ما يشاهده من
الموجودات او يكون
مثل الغدى والعشاء

يعني بالامكان وجودها ناقصا
في غاية النقصان فكانه
لا وجود اصلا

اي مقصده والاضافة
بيانية اي يتوجه
اليه سعد وخير

يعني الممكن فانه من حيث
الوجه غير الوجه الذي
من جانب الله وهو التجلي

الاشياء المحدثات ليس الا كالوجود ان التي تحصل بعكس شخص
واحد في مرايا متعددة او كالوجودات التي للشيء المرتسم في اخيا
المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء على ما قال بعض
العارفين كل ما في الكون وهم او خيال او عكس في مرايا او ظلال
وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة لا
وجود لها حقيقة انما الموجود هو الوجود وهو الله تعالى
تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها جهة
في الموجودية سوى هذا التجلي فيها ومن هذه الجهة يطلق عليها
لفظ الموجودات وقال البيضاوي رحمه الله عند قوله تعالى
كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ولما
الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد
الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي يلي جهته انتهى
ثم اشار الى مسئلة اخرى اي غير متعلقة بالعالم او عدمه
الحق امكان المجموعين وهذا الاجماع بعض المجمعين في الا
الاقلين قال كذلك بينها على ذلك فقوله فيه ههنا تعليلية لا
ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفة تعالى على انه غير
واجب اصلا اتفاقا وقوله كما في قوله ثم عدت امرأة فنهرة

فالنفس الى الجهل شيء
هالك وجهان اعتبار روحه لا يعدوه
وجه الى نفسه فباعتبار روحه فانه باق ازلا وابدا فانه
وباعتبار وجهه فكل شيء هالك الا وجهه
الا الله تعالى

فانها مع حدوثها موجودة بالوجود
الباقي من الوجود هكذا الشخص

هو المحقق
الكامل

هذا النقل
عن الشيخ

ان الوجود
حقيقة الوجود

يعني
ما
ليس
من
الحيوانات و
ومن الثقلين فتبين

يعني
سوى
الوجود
و
ما
ذاته
ذو
الاضافة
المطلق
والتقيد
العام
الكلية
عطف
تفسير
لقوله
بالعالم
ان
الوجود
الذي
كان
صاحب
الوجود
الذي
هو
الحق
سبحانه
وتعالى
بالصفات
الكمالية
الذاتية
والفعلية
الاضافية
الحقيقية
والاعتبارية
الوجودية
والعدمية
الثبوتية
والسلبية
الحقيقية
والاضاف

ذهرة اى لاجل جسى هرة اشارة الى ما يصح هنا عملى فى على التعليلية

قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان يعنى ان المانع من التحديد انما هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بر

بالبرهان هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه

نقال مركبا من الاجزاء العقلية وتحديده بها قال الشارح رحمه الله

فى بعض تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفى التركيب الذهنى

بان وجود الجنس والفصل واحد فى الخارج وهما متعددان فى الذ

اما الاول فلصحة الحمل واما الثانى فظاهر فوجودهما لا يكون

عينهما وقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا

هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انشاء الله وما كان بناء هذا

الاستدلال على المقدمات التى كان للبحث فيها مجال وذلك لانه

يمكن ان يقال ان تعدد الجنس والفصل وتغايرهما عن الآخر

انما هو فى العقل فقط لما تقرر انهما متحدان فى الخارج ذاتا

ووجودا فيجوز ان يكون وجودهما عينهما بهذا الاعتبار

فلا ينافى ذلك ما ثبت من وجود كون الواجب عينه على ما اشار

اليه بقوله فتدبر فيه اشار ههنا الى احتمال كونه مركبا من الاجزاء

العقلية وجواز التحديد بها قوله اذ لا دليل على امتناع افادته

ALNAFAES

الكنه في شئ من المعاد بل يجهد ان يكون بحض العرضيات علاقة
مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذلك العرض الى معروضه و
ما حققه الشيخ رحمه الله من ان تصور الشئ بالوجه ليس تصورا لذلك الشئ
حقيقة لا ينافي ذلك الجواز ان يكون تصوره سببا لتصوره و مستلزما
له كما في تصور الملزومات بالنسبة الى تصور لوازمها البينة فعلم
فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالتتابع للحقة و تجريدها
عن الكدورات البشرية و العلايق الجسمانية اقول قد استدل
على امتناعها بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا و تنزها من
جميع النفوس المجردة البشرية و غيرها مجردة كانت او غيرها و
لا شك ايضا في ان ما هو انقص تجردا و تنزها لا يتمكن من ان
ينال و يعرف كنه ما هو اشد تجردا و تنزها منه فانه كما لا يمكن
للحماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا
ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان الانقص كالجماد بالنسبة
الى الاشد لا يظهر ذلك مما صرحوا به في مراتب ادراك الحواس الظاهرة
و الباطنة و النفس اذا تقررها ان احدهما ان فقدان كل نفس
من النفوس انقص تجردا و تنزها من شئ هو الواجب فعالى
و كلما انقص تجردا و تنزها من شئ يمتنع عليه ان يعرف ذلك الشئ

الانسان وهو الحيوان الناطق

اي انتقال بعض الانسان من الضاحك الى كنه

اي تصور شئ بالعرض حقيقة

اي التصور لذلك الشئ حقيقة

اي تصور الشئ بالعرض

فان تصور اللازم ليس تصورا للملزوم حقيقة لكن ينتقل من ذلك التصور الى تصور الملزوم تصورا

اي معرفة الله

كالنفوس الناطقة الفلكية

البطلان السند الشريف

ستنفعنا في الآخرة

ستنفعنا في الآخرة

كالجماد بالنسبة الى المجرد

اي بصيرة

خبراء

الناطقة

صفي

فاذا ادراك النفوس لتجردها اقوى من ادراك الحواس بادراتها

اي الانسان

اي انتقال

اي المعلوم

اي الضاحك

اي تصور الشئ

اي تصور ذلك الشئ

اي من تصور الملزوم

اي تصور اللازم

اي معرفة الله

اي بصيرة

خبراء

الناطقة

صفي

فاذا ادراك النفوس لتجردها اقوى من ادراك الحواس بادراتها

سؤال تقدير جوابه
قبل لا يجوز افادة الشئ
الكنه في شئ من الوجوه اذ الكنه
حقيقة الشئ و حاصله
المنافات بين كلامي الشيخ فدفع تلك
المنافات بتقدم له و ما حققه

كالانسان بالقوة اي بالامكان و الضاحك
خلا لبس تصور الشئ بالعرض كالجوهر الناطق
و لكن من تصوره بالماشي ينتقل الى المعلوم
و هو الحيوان و من تصوره بالضاحك
ينتقل الى الناطق فافهم هذا الذي

فيه انه يلزم عليه ان لا يعرف
الانبياء كنه الملائكة اذ الملائكة اشد
عارف بحقيقة الملائكة على المنع كذا افيد
فافهم حرر

فادفع الاشكال بفتح حكمة الشيخ
للسيد الشريف في بحث العلم حيث قال ما يدرك
بالنفس لا يدرك بالحواس
و ما يدرك بالحواس لا يمكن

الشيء بالكنه فيجب على نفس عتيد عليه ان يعرف الواجب تعالى بالكنه وينبغي ان يحصل له ذلك
ولا يخفى ان ما ذكره لا يفيد اليقين
ما قلنا خطاب النبي ﷺ في هذا المقام بلفظ السبحان المنبئ عن تنزيه تام
بالتنزه عن الاعيان وعن كونه مانعا عن العرفان ويصدقه جعل الصديق
رضي الله عنه لسبب عدم الحصول العجز قال الصديق رضي العجز عن درك
الادراك ادراك القاصر عن الدرك التبعة واقصى قصر الشيء قال ابو الليث
الدرك ادراك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد بدرك
الادراك ادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى
ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجبة وامتناع حصول لها الادراك
لها اياه تعالى بعنوان يمتاز هو بهذا العنوان عن جميع ما سواه
وهو انه يمتنع ادراك كنهه بخلاف ما سواه خذ هذا البيان في عده
ايضا من سوانح الزمان قوله ويل لمن لاكها بين لحيه الحديث اي ويل
لمن مضغ وعلك الايات التي هي دلائل معرفة الله تعالى بين جانبي
فمه ولم يتفكر في شيء منها وتلك الايات والعلامات الدالة على
معرفة الله تعالى هي السموات بما فيها من عجايب الفطرة ودقايق
الحكمة التي تحير العقول فيها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا
الارض بما فيها من عجايب الخلقة وظهور اثار الحكمة من احيائها
بتفجير العيون واخراج انواع حبوب المأكولة والازهار الملونة

فليحصل لنفس من النفوس بعد
عن حصوله بالبداهة
وهذا الدليل يدل على ما
لا يخفى للعقول ايضا

اذ منع الوجود لملك
العجز عن الشيء عدم
حصول ذلك الشيء
العاجز بسبب العجز
فتأمل جيدا

عند قوله تعالى ان الذين
فقد تنزه الادراك
الاسفل طلبه

اي عجز العقول بعد الطلب اذ ادراك
العجز ادراك لا نفس العجز ادراك
والا فالعجز ثابت في كل شيء فيلزم
ان يكون كل نفس سليمة كاملة وكافرة
والسليمة ممدوحة او غيرها بليدة
كانت او غيرها هو الكثير اللازم بط
عبد الرحمن

عطف تفسير لعجز العقول
وهو ايضا يفيد ان
تقرير عجز العقول بعد
الطلب وادراك العجز
فيكون مفاد هذا الكلام
امتناع حصوله لها
بعد الطلب وادراك
امتناع حصوله لها ادراك
لها اياه تعالى فتدبر

الملك الذي يضع وقوعه على من يشاء
نصره وعلاء الفرس الجام ايضا
وشيء سلك اي سرح
مختار صحاح

اي من ايعاضها
بالظهور
وجمع انهارها والارباء جمع ارب
وهو الغصن المجتمع

بيان الاثار وقوله
ومن ارباعها متعلق
بقوله
بعض النسخ

اي ظهور اثار الوحدة
في الارض ودقايق
الحكمة في الحيوانات
التي سيرد الاية لاتتبع
الفكر او ذكر الحكمة الكل فتدبر

اي كلمة
الحق كالمذكور
كما في الترتيب الذي
من سوانح الوقت

والنباتات المتفاوتة والحيوانات المختلفة وغيرها اذ يتفصل بصحيح النظر في
كلها منها الى اثبات الصانع تعالى وصفاته العلى من الوجوب والوجود
والحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية
وبما قررناه ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل على ان النظر
واجب اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي مر ذكره فلا دلالة
عليه في هذه الآثار انتهى وذلك لان هذه الآثار ليست دلائل وجوب
النظر اصلا بل هي دلائل معرفة الله تعالى التي يتفصل بصحيح النظر
في كلها منها اليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر بالنظر
فيها بقوله تعالى فانظروا الى اثار رحمة الله وقوله تعالى انظروا ماذا
في السموات والارض فلان كلا من هذين الامرين للوجوب على ما
ظهر من ايفاده عدم بتوك النكير فيها فقد اشتبه عليه المطلب
والمدعى في هذا المقام فيخلط من قوله الى والمراد بمعرفة ههنا التصديق
بوجوده اه ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا في وجوده ووجوبه
وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر في
دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقوله الى والمراد ههنا
التصديق بوجوده اه بيان للمعارف المستفادة من الآثار المنظورة
فيها تدبر لان شكر المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله

النظر ان الدلائل هي من الآثار والعلامات كما ذهب
الحشي فاورد بما اورده بل الآثار والآيات والدلائل
والعلامات كلها انما تدل بالنظر فيها فلا ان قال هذه الادلة كلها انما تدل بالنظر
انه قال هذه الادلة كلها انما تدل بالنظر فيها
ان الادلة عبارة عن الآيات والعلامات
وفي بعض النسخ هذه الدلائل بدل الآثار
الآيات
الرابعة

وفقا شية عليه المطلب
قوله الى والمراد بعض
وجوده اه ان المدعى ههنا هو كون
النظر واجبا في وجوده ووجوبه وسائر صفاته
وليس كذلك اذ المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر
في دلائل معرفته تعالى لتحصيل تلك المعرفة وقوله الى
والمراد بمعرفة ههنا التصديق
بوجوده اه بيان للمعارف
المستفادة من الآثار
المنظور فيها فتدبر

عطف
على
قوله
الى
وتلك الآيات والعلامات
الى قوله اذ يتفصل اه

اشارة الى ان المراد بالدليل
الاصولي هو

من اوعد وهو
التخويف

من الصفات
الكمالية و
السلبية عند
قول الاصل
وعليه ان اه

ان شكر المنعم واجب عقلا

الله وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو كذلك يكون واجبا
بمقدمة فهو واجب كوجوبه وان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر
في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي
اي يكون واجبا عقليا قوله قلت دعوى البداهة بالنسبة الى جميع
الاشخاص في محل المنع يعني ان المراد من كون النظر واجبا في
معرفة الله تعالى انه واجب في الجملة فالمنازع له لكون وجوده بديهيا
بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه كذلك في محل المنع قوله
فالنظر في سائر صفاته اه يعني ان المراد من النظر في معرفة الله
تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون وجوده تعالى
بديهيا اغا ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته لا ينافي الاحتياج
اليه في سائر صفاته قوله واعلم الحق ان النظر اه تحقيق للمقام
بان النظر في المعارف الالهية لا يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا عينيا الا فيما هو نظري بالنسبة اليه فلو
كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر
في ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهية بالنسبة

عطف العام على الخاص

والواجب المطلق كالصلوة
والواجب المقيد كالوجود
الزكوة فمقدمة الواجب
المطلق وهي ههنا الوضوء
مثلا ومقدمة الواجب المقيد
ليست بواجبة كما ستطلع
والنصاب مجهود

والا طلاق
كما كان وصفين اضافيين
المطلق بالنسبة الى مقدمة هو الاول
وجوبه عما وجد امر يلزم من وجوده
وجوب ذلك الامر نذكر في الدرس

اعلم ان الاتيان في اطلاق بالنسبة
الى المقدمة الاولى ومتعلقه
حال الواجب المقيد اذ
ما قيدنا ظهر ان الاظهر ان
يقال وكل مقدور يتوقف
عليه الواجب المطلق بالنسبة
اليه وهو بالا يكون وجوبه
مقيدا به فهو واجب تدبر

عبد الرحمن

الى بعض الآحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان والعقايق الجسمانية
لايكون النظر واجبا عليه اصلا ثم يجب على كل واحد من المكلفين
وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل
على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين وارشاد
الطالبين للطريق المستقيم قلت ولي الله المشتكى من زمان انطمس فيه
معالم العلم والفضل اه واظن انا افضل من زماننا فيخص احق بهذا الشكوى

قلت ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين
لكان النبي ﷺ واصحابه رضي الله عنه ان يكلفوا المؤمنين به
اياهم بساير الواجبات قلت بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد له
حاصله انه ليس على النبي ﷺ واصحابه رضي الله عنهم تكليفهم بان يقروا
على حقية جميع ما جاء به النبي ﷺ وينقادوا الاوامره ونواهيه و
تعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك
على ما يشهد به الاخبار والآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم
بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا لجواز ان يكون
عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية لسبب كون تلك المعارف حاصلة
لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه

وانا نسلم ان زماننا اسوء حالا من زمانهما بل لانسبة لزماننا الى زمانهما لكثرة المحرمة في زماننا فقضاة و ائمة المجتهدين فنحن احرى بهذا التشكي عصمنا الله واياكم

اي يجعني انه اواننا فنحن احرى بهذا الشكية

وليس عليهم تكليفهم بالنظر المعرفة مع يلزم من تركهم عدم وجوب النظر

اللام بمعنى الباء

ما الوجود والعدم والثبوت

اي الوجوب والعدم والثبوت

ما ذكر من التكليف والتعليم

وتفصيلها

سواء كان اجمالا او تفصيليا

اي شخص كان

اي زمان كان

اي العوام

على الوجه الاكمل الذي يوافق القوانين المنطقة واما احتياجهم في
ازالة الشبهة والشكوك الممكنة المتطرقة لعقايدهم في ارشاد
المسترشدين فانما هو في الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها على
على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي والعارف والاعرابي
فاعل يدل
فالنجاح وهي الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين الجبلين اي سهلة كانت بين الجبلين اولا
والبلوجهون الاضاءة والاشراق قلت على ما ذكروه من كون
القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على
القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات على
كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا وما موراً به يستلزم
صفة القصد
كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد
يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا
كالقصد الاول كالقصد الى النظر
وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهلم فيلزم التسد
اعني
او الدور وباقي ان ظهر ان منشا هذا الايراد مجموع المقدمتين
اي حكمه على ما ذكروه
القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي
الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الفضلاء

الظاهر ان الاحتياج بمعنى الامر المحتم
لدخول الفاء التفريعية لا بمعنى عدم
امكان حصول المحتاج اليه في الاعصر
والشكوك على ان ازالة الشبه
لهم بالادلة التفصيلية
ومن هذا ظهر جواب
قوله بل الاحتياج للحصول

قوله من كون القصد واجبا يلزم ان يكون القصد فعلا اختياريا لان المكلف به
فعل الاختياري فيكون معارضا بالمثل لانه قال ان القصد لا يجوز ان يكون
فعلا اختياريا لتوقفه على قصد آخر وهلم جرا

قوله فالقول بكونه واجبا يوجب كونه فعلا اختياريا
لكن كونه فعلا اختياريا يقتضي ان لا يوجد
لما مر في الافعال الاختيارية

قوله وهو معترض عليها اعترضه
به من قوله لتوقف جميع
الافعال
فيه ان القول الخ في غير محله لان القصد مبادي
الاختيار ليس فعلا اختياريا حتى يتوقف على قصد آخر
وان هذا من ذاك

قوله لا واحد منهما لان القصد مبادي
الاختيار لا يكون واجبا
لان الايراد انما يرد لو وجب القصد فعلا
اختياريا والشرح يظهر منع كليهما لا واحدا منهما

ولا مدخل للاختيار في الشقوق والارادة فلا يصح كون شئ منها واجبا
لان الواجب واما مقدور به بكفعل اختياري
وما عداه فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات
لان القصد اختياري وهما ليسا اختياريا
احد الامرين وظهر انه ليس هنالك امر آخر مغاير لهذين الامرين
اي في مقام صدور الافعال الاول
يكفي صادرا عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا ويحمل
بصدر في يقصد
الواجبات فالقول بكفي القصد اول الواجبات بط قطعا قول فيتحمل
والدور والتسلسل مثلا
الخلاف وهو ان يكفي اول الواجبات معرفة الله تع او النظر في
اي الخلاف المذكور في الشق
معرفته او الجزء الاول من معرفة النظر قوله فان ايجاب الشئ
مذهب المعتزلة
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بديهة سواء كان ايجاب ما
موقوف عليه
يتوقف عليه الشئ ايجادا ذلك الشئ كما في السبب المستلزم فان
ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح ايجاب لسببه الذي هو
للقوله تع فاقتلوا المشركين كافة تقرير سر يعني ايجاب القتل عين ايجاب السبب
ضرب السيف اذ هو المقدور دون الازهاق او ايجاب آخر
ايجابه كما في الشرايط فان ايجاب الصلوة ليس ايجاب للطهارة
تقوله ع اقيموا الصلوة
بل هي واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما مقدور في ذاته فيتضح
فيهو قوله ع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وهو حكم الآية
كل منهما بايجاب على حدة قوله لما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكلام حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط

---

كما هو عند الاشعري لانه فعل مقدور عندهم
ومقصود بالذات من المكلف السليم او النظر
كما هو عند المعتزلة لانه هو المقدور دون
المعرفة وهو مقصود بالذات عندهم او الجزء
الاول منه كما هو عند البعض لتوقف النظر
عليه فهو مقصود بالتبع فافهم منه

انما اذا لم يجعل القصد واجبا فظهر انه لا يرد ما
اورده الشارح واذا جعل واجبا واختياريا
لكن لم يتوقف جميع الافعال الاختيارية
على القصد بل انما تتوقف القصد فظهر
منه ان الورود لا تسلسل ولا دور

ويمكن ان يقال ان القصد بان
يقول او القصد لا بطال
الشارح المحقق اياه بجزء
في التفصيل مشاء غلط
العلامة الشارح قدس سره
في ايراده في شرح
الموافق تدبر

اي القصد من قبيل الثاني وهو
قوله او ايجاد افراده فانا نجاب
الفعل ليس ايجابا للقصد
بل هو واجب بايجاب آخر

بتكليف واحد بدل على ايجاب الاول
بالمطابقة على ايجاب الثاني
بالالتزام وقد عرفت ما فيه
من منع الاستاد

لازم للايجاب الصلوة لان
الايجاب بالصلوة بامر لفظي
يستلزم ايجاب الطهارة
بامر لفظي آخر كما تقدم
اهو غير سليم تأمل
عن البداهة
كذا افيد
منه

---

اي فان ايجاب الصلوة بقوله فاغسلوا
يستلزم ايجاب الوضوء لذلك القول
بالمطابقة وكذا ايجاب الوضوء بالالتزام
للزوم الوضوء للصلوة
شرعا قاله

من الشرط والجزء في الكفن واجبا اعلم هو لاجل ما قلنا من ايجاب الشئ
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه بديهة سواء كان سببا مستلزما او
غيره لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون
بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف وكونه
تكليفا بالمحال بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء وابن هذا من ذلك قوله
لانه يستلزم تحقق المحال المذكور انما متعلق بقوله بل المحال هو التكليف
ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا
واما ما قيل انه متعلق بالمحال في قوله غير صحيح ودليل الاستحالة وان
النفي المستفاد من قوله غير صحيح وارد على هذا الدليل فان حاصل
الكلام هو ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط
والجزء غير محال بهذا الدليل بل بدليل اخر هو عدم الفرق بين السبب
المستلزم وغيره مع استلزامه لكون كلام الشارع لغوا يتنزه عنه
من الشارع من منع استحالة هذا التكليف مطلقا وحصر
في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء

[illegible] التكليف بالمحال [illegible] التكليف بالكل [illegible] بدون وجود الملزوم

على ما افاده ضمير الفصل وتعريف الخبر ولفظ اما على ما
في بعض النسخ قوله ولعلهم اراد وا بالفعل ههنا هو اثر
المترتب على الفعل دفع ما يرد على المعتزلة من ان النظر وان
كان من مقولة الفعل الذي هو التأثير لكن العلم ليس من هذه
المقولة بل هو اما من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة
فكيف يصح عده من الافعال المتولدة ووجه الدفع انهم
لم يريدوا بالفعل ههنا معناه المتبادر الذي هو التأثير
بل اراد وا به اثر المترتب على التأثير فانه قد يطلق عليه ايضا
بعيد ويؤيد تضليلهم الفعل المتولد بحركة المفاتيح التي هي
الاثر لا التأثير قوله عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم
لقولهم بكون مبداء الفياض خيرا وجوادا فاعلية وكونه
الوجود خيرا محضا حتى بندد بروع هيكل ابن سينو
اذا كان ذا لكن بندبس قوله ولا يصح هذا المذهب
مع القوله باستناد جميع الممكنات الى آخره يعني انا اختيار
الامام هذا المذهب مناف لقوله بكون جميع الممكنات مستند

وفي بعض النسخ للزمه لا يستلزم ... وهو الاظهر
اعلم ان الشرط والجزء ... ولعل هذا اكثر علة لقوله على قال
وعلى هذا اكثر علة لقوله على قال

اي كما يقولون الدعاء بلسان الحال
على الدوام فيض سعادتش هم كسرا
بر ابر است فرد ا و

فللقصور من الفاعل اصلا من القابل
بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل
الاستعداد التام يحصل الفيض
البتة ولذا قالوا الدعاء بلسان
الاستعداد مستجاب فتفكر
فيض سعادتش هم كسرا
بر ابر است حرر

الى الله تع وكونه تع قادرا مختارا صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة
هو ان كونه تع مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مدخلية
امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون شيء منها واجبا عن شيء
اصلا لا عنه تع لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخلية فيه اصلا
وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي تحصيل بعض
الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظاهر اما قصده
صاحب المواقف لما زعمه بعض المناظرين فلا يلزم من ذلك
توقف حصول العلم على النظر اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل
بقدرة الله تع لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
ان يكون حصوله عن الله موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل
فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه تع ابتداء
بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تع وهو العلم لازما
لبعض اخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على
الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول اه فتدبر ومن البين
ان الاشعري لا ينكر اه اشارة الى دفع ما قاله الشريف قدس سره

هذا ناظر الى القدرة الاولى
وجوبا عقليا
عن النظر
العلم حاصلا
لكون
يقيد الحصول عن البعض بتحقق
المنافات مع الاس الاول و
مقيد الوجوب بتحقق المنافاة
مع الاس الثاني تدبر منه
جميع الممكنات مستندة اي
د الكون تعالى

للزوم عدم بعض الاشياء
مستندة الى الله تع ابتداء
ولزوم عدم كونه مختارا
في الاشياء
غبار

اي فاذا كان اللازم ما ذكر
من قوله لا يلزم من كونه
العلم الحاصل الخ هذا الدفع
هو صاحب المواقف فلا
يصح هذا المذهب اذ
حيث قال لا يكون
تاثير القدرة ابتداء
كما هو مذهب الاشعري

اي ما بقي من ايراد صاحب المواقف
مع اثباته ودفعه قدس سره يسير وقد
تقدم المنافات مع الاول فيدفعه
الذي اني بقوله ولا يلزم من ذلك الخ

الى الاشعري
القدرة عليه ابتداء كما ظهر
حيث قال السيد الشريف لكن لا يكون

وان كان فيه نظر لان اشارة ع الى الرد
الجهة لكونه اشارة ع الى
على الامام من ان ناظر كونه الخ
بذهابه ربما لا يكون مذهبه بطريق
ع ان يلزم العلم من النظر
جبري العادة في الشرح

الى الله تع وكونه تع قادرا مختارا صحيح الفعل والترك ووجب تنافيهما
هو ان كونه تع مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من يومئذ
امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون شيء تا منها او يمتنع عن شيء
اصلا لا عنه تع لكونه مختارا ولا عن غيره لعدم مدخلية اصلا
وكون العلم حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يقتضي بعض
الاشياء عن بعض وجوبا فيكون منافيا له وهو ظاهر وامّا
صاحب المواقف لا ما زعمه بعض الناظرين فلا يلزم من ذلك
توقف حصول العلم على النظر اي ولا يلزم من كون العلم الحاصل
بقدرة الله تع لازما للنظر مدخليته بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
ان يكون حصوله عن الله موقوفا على النظر ويكون للناظر مدخل
فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات البتة ابتداء
بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تع وهو العلم لازما
لبعض اخر وهو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على
الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول بالتولد بين
ان الاشعري لا ينكر اه اشارة الى دفع ما قاله الشريف قدس سره

هذا ناظر الى القدرة الثانية

وقوله الخ رد لمن زعم ان العلم حاصل عن النظر عقلا وجوبا

اي يقتضي عدم بعض الاشياء عن بعض

اي بقوله يكون

اي لكونه فعلا

اي يمتنع تخلفه عنه عقلا

اي فاذا كان اللازم ما ذكر من قوله لا يلزم من كون العلم الحاصل الخ فلا يصح هذا الدفع على صاحب المواقف فلا يصح هذا المذهب اه

اي ما يقال في ايراد صاحب المواقف مع اندفاعه بما ذكر قد سبق في بحث التولد

حيث قال لا يكون ثابتا بقدرة ابتداء كما هو مذهب الاشعري

اي بقدرة الله تعالى ابتداء كما هو مذهب الاشعري وهو

وان كان فيه عكس الاشارة في تلك الجملة الخ فيه اشارة الى الرد على الامام من ان ما ذكره لا يدفع ما اورده على صاحب المواقف

اي لزوم العلم من النظر بطريق العادة في الشرع

قوله واثباته للحركة التربعية الدورية مبني على مذهبهم اي على مذهب
الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم او الاعم
على ما هو الحق عندنا من حدوثه لكن قوله والحق عندي اه يابى
عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم
اه قلت لعلهم يدعون ايضا ظنى انحصار طريق العلم في الحواس
للعلم به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم يجوزون كونه
غير المحسوس معلوما بتدبر قوله والمهندسون انكروا افادته العلم
في الالهيات دون الهندسة والحسابيات لانها علوم قريبة من
الاذهان متسقة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فاظنك بالصانع
وصفاته قال السيد الشريف قدس سره هذا من قبيل التنبيه
بالادنى على الاعلى لان من القياس الفقهي كما ترى قوله بل اغلب
وهو حوال الاشارة الى الدليل الظني قوله لان كثرة الاختلاف
بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته وافعاله قوله لان كثرة الاختلاف
لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون حاصله بالنظر الصحيح
من تلك الانظار لم يثبت مما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد
العلم بل تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا في الالهيات

حاصل الجواب انهم يدعون الظن ويدعون
علمه افادة النظر العلم الظني فاذا الاختلاف
بين قولهم هذا هو مراد الخصم وهو قولنا
جلال الدين منه

اي لا يدعون العلم بالانحصار

اي لا يجوز ان يكون غير المحسوس معلوما يجوز
ان يكون النظر مفيدا للعلم فيلزم ظاهر هذا
التجويز ان يدعيهم علمه افادة النظر العلم على

علة لكون الهندسة والحسابيات دون سائر العلوم
في افادة العلم بالالهيات والهندسيات
لكون الكلام فيه مع من يقول بالتناسخ

قوله كما ترى اي كما تعلم من ان المقام مقام
الدعوى وهو مبني على الجزم والقياس
الفقهي يفيد الظن فلا ينبغي ان يتخذ
الكلام في هذا المقام كذلك بل ينبغي
بالادنى على الاعلى فالادنى
نحو الوجود والدعوى هو ان
النظر لا يفيد العلم بالوجوب

لان الدليل الفقهي انما يفيد
الظن وليس بدليل فيحمل على
انه يدعي علما انه دليل
التنبيه بالادنى على الاعلى
عليه الرحمة

فان الوعد يدل اذا وقع
كذلك العلم اولى من الجهل وكذا
باقي صفات الكمال وكذا الاثار
ان يكون صفاته الكمال وكذا الاثار
احرى وافعاله اعظم لكن
لا يخفى ان الاليق اعظم مخلوق
ان عمل قوله بالاليق على
الظن بالاليق فتامل حرر

اي مشكل متعسر

فتعارض فيه الادلة فتساقطت حكيم

اثبت انتهى

اشكل ولا نزاع فيه وانما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم

قوله وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه

كما ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب

حسر ابصاره بل عدم قال المتألهون ان عدم ادراكه تع للحائل

كهذا اقرب الينا فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكفر الابعد

مدركا لجواز ان يكفر عدم ادراك القريب لعروض مانع عن ادراكه

مع كون قربه مقتضيا لسهولة حصوله فان وجوب المقتضي لا يوجب

رفع المانع ولا يكفر للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر

هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان هذا الدليل لو تم لدل

على عدم حصول العلم في الهند سيات ايضا وذلك لان مدار

هذا الدليل على ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب

الاشياء وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم وكانوا عاجزين

عن معرفته فاظنك بالهند سيات واحوالها التي هي ابعد منهم

من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره خفي على بعض الناظرين

قوله قلت هذا انما يدل على العرد دون الامتناع اي ما ذكر من

(مفيد العلم اي في نفس الامر)

(اي نزاع الهند سمات غير)

(عطف على قوله عدم ادراكه)

(اي الصحيح فيما يظهر)

(ط ان كان المراد بالقرب قرب ذاته فالكلام ما قاله المحشي لا ما قاله القوم بالمجاز وان كان المراد به القرب في الواقع و في نفس الامر فالكلام ما قاله القوم بالمجاز تدبر حرر)

(فيه اشارة الى رد ما اورده بعض)

(وهذا هو الذي ذكرناه في الاسباب غير)

(والدليل لا يدل على الامتناع)

(جريان الدليل بان كون الهند سيات)

(المخلوقة في الهند سيا)

(ظاهر الا ان يقال المراد)

(اي ما ذكر من)

من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلف الكثير في معرفته مع وعدم
تعين النظر الصحيح عن فاسده لا يدل الا على عسر حصول المعرفة
وعدم افادة كما نظر هذه المعرفة الذى لا نزاع فيه ولا يدل على
امتناع حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذى
هو المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم
العلم به يعنى انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا
في معرفة الله فلو كان اختلافهم في المناظرين المكتسبين في شيء دال على
عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة الله مع كان
الاختلاف في الاحتياج الى المعلم دالا على عدم علمهم بالاحتياج
الى المعلم لكثرة تخالفهم مع انهم قاطعون بكون المعلم محتاجا
اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما
لا يخفى على ذوى الافهام قوله وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات اثبات
الصانع وصفاته يستلزم العلم بتلك العلم الحاصل بالنظر
وحده لا يفيد النجاة ولا يكمل به الايمان في الدنيا الا ترى قوله عم

فمنهم من يقول الاحتياج اليه لاجل العلم
ومنهم من يقول انما هو للنجاة وايضا
منهم من يقول العلم مستفاد افادة
العلم والتعلم موقوف بالكلية ومنهم
من يقول بوجوبه الغلبة مع العقول
هذا اصح في انه رجع الاختلاف
على الاختلاف في انه رجع الاختلاف
كل على الاختلاف فيما بينهم ولكن
وبينهم فانهم مع بيت
به فانهم محل الوفق

اشارة الى ما فيه من الدقة
ولا تعريض على احد كما علم
فتامل تعب زكى

امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الا انهم مع ان كثيرا منهم
يقولون بالتوحيد لكنهم لم يأخذوا ذلك منهم مسلما ان يقبل قولهم
فاذكرنا من الدليل وهو قولنا لانا نعلم بالضرورة اه لا يصير حجة
على هذا البعض قوله فلنا كفانا بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما
يعني انا نسلم ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة
ما لم يؤخذ من كتاب وسنة لكن لانم الاحتياج في هذا الاخذ
الى العلم الذي هو الامام المعصوم بل يكفي لهذا الاخذ العلم الذي
هو النبي صاحب الشرع والامام الذي هو القرآن اما الاخذ للاحكام
والمعارف كلها قوله فتبين الثاني وهو ان يترك المحدث قديما
فيكفر بين لوما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه
امتنع عدمه قوله فيكفر حادثا واغا احتيج الى هذا القول لان بناء
هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل حدوثه بكون القديم
منافيا للتأثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله والاوجه
التأثير في القديم فلا بد ان يترك اه فانبنا على كون علة الاحتياج

على زيادة قيد من الشرع
ههنا لزيادة قيد الامام
الذي هو الامام في الآخرة
واما زاد قيد بالقرآن اما
لان المراد من الانتفاء
بما جب الشرع هو الانتفاء
بالقرآن فالمراد بالحق قيد
الآخرة والا لم يكن

وبهذا اقتضى المتن
على العدم اه لم يكن واجب
الوجود بالنظر الى ذاته
لجاز ان يكون حادثا غير
محتاج فيكون ذاته
وفيه ان كون هذا الدليل
تقريبه قوله فيكفر حادثا على
قوله لكان ممكنا وكونه لازما
له الا ان يقال الحدوث لازم
للامكان عندهم والا لجاز
قدم الممكن فتدبر هذا
وجعل جزء الدليل
في هذا

على الدليل
ولا يخفى ان هذه المقدمة هي التي تكفي على الدليل
المحشي اطلع على انها للانتقول بها المتكلمون
ايضا ط
اشارة الى دفع ما يقال ان هذا الدليل انتقى
كيف وقد ثبت بما لم يزل والحادث لا يزال فلا
يثبت فدفعه بقوله واما انه لا يزال انتقال

فانبنا على ان بناء الدليل على ذلك هذا

الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده وعما ذكرنا ظهر انه لما وجد ما قيل
انه لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا ق لان
القديم يناني التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير في القديم ايجاد
للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون
استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان الخ هو تحصيل الحاصل
الذي لو لم يكن هذا التحصيل كان الحاصل حاصلا واما تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة من هذا القبيل
قوله فيحتاج الى محدث فيكون منتهى المحدثات وقد اثبتنا انتهاءها
هف قوله ولو جاز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب
ايضا يعني ان لنا في اثبات وجوب الصانع القديم بشيئين احدهما
كون القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى
ذلك الصانع القديم فلو قطعنا النظر عن الشق الاول وجدنا
كون القديم اثر على ما ذهب اليه الحكماء اثبتنا ذلك بالشق الثاني
من غير حاجة الى الاول قوله ان يكون الذات علة تامة لوجوده
فان العلة يجب عند تحقق علتها التامة ق فان قلت ان اريد بالوجوب

وأما النزاع بينهما في جواز
تقدم الوجود تقدما ذاتيا
وكونه من التقدم الزماني

وتقدم التحصيل على الحصول
بالذات وهو كاف هنا
حيث قال
والاولان باطلان
فتعين الثالث

فلا يكون
صانع العالم
ممكنا والا
لزم خلاف
الفرض ح

فيكون حادثا فيحتاج الى
المؤثر فلم يكن منتهى
المحدثات
هف
القديم ممكنا

وهو وجوب انتهاء
المؤثرات الى ذلك
الصانع القديم ر

ح
وعلى هذا الذي ذكرناه تقدم القصد على ايجاد
المقصود وعدم انفكاك الصانع منفعلا بالتحصيل
قائلين باختيار الحكماء لما حكمنا بكونه
الحاصل مطلقا فالحكماء
واجبا جوزوا تحصيل الحاصل لهذا التحصيل هذا

ح
اي المقصودة
حصوله ووجوده للتحصيل
بالذات كما في الممكنات
عندهم على الاثر

جاز وجوده
من الذات فاجاب
الواجب الوجود منفكا
جوابا عن سؤال كان قبل كون الذات علة
تامة لوجوده لا يتصور ان يكون

اى ان اريد بالوجود الذى هو عين الواجب المعنى المشترك
بين جميع الموجودات المتصورة بالبداهة المسمى بالوجود اتفاقا
فلا شك ان هذا المعنى لا يشترك بين جميع الموجودات لا يصلح
ان يكون منشأ لانتزاع فضلا عن الواجب وان اريد به معنى آخر اصطلح
الفلاسفة على تسمية بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين
وبين الفلاسفة لفظيا فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون للعقل
المشترك ان يدانى الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعون
عدم كون غير هذا المعنى عينا للواجب وهو فى الواجب ذاته بذاته
اى لا الاثر المعلول لذاته ولا الذات بسبب تأثيرها فيه كما ذهب اليه
جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا قوله وفى الحاشية
الفاضل قال الله تعالى فى حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن
موجودا انه معروض لحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان
الفاعل لجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب
الفاعل متصف بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك
وقال ايضا ان الامر الذى هو مبداء انتزاع المحمولات اعنى الوجود فى

اى المشترك بين جميع الموجودات
وهو الوجود الخاص
وهو الوجود المعلول لذات الواجب
اى الفريقين
اى بهذا المعنى بكلا المعنيين المتقدمين
اى الوجود المطلق
اى مبداء الانتزاع
اى يحمل الفاعل عروضا لحصة من الوجود المطلق
اى الكون
وهذه الحيثية هى المعنى المصطلح الذى هو المبداء الحقيقى لانتزاع المحمولات اعنى مفهوم المتنازع فيه كما هو ظاهر عبارة الله مع الاش

في الممكنات ذاتية بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاتية بذاتية هـ ما كانت الذات علة للوجود يكفي الذات بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم اي يكفي الذات بذاته لذلك لا بسبب الفعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم بقاء النزاع بين الفريقين

وحاصل الجواب ان يكفي الذات علة للوجود وان كان متحدا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي هو الآتي يستلزم ان يكفي هناك امرا آخر وراء الذات هو الوجود و القائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كفي الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى كفي الذات المغاير للوجود بذاته وكونه علة له مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا ليس من كفي الذات مبدأ لانتزاع الوجود على ما صرحوا به بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك

لا يخفى عليك ان هذين القولين بديلان ان دلالة ظاهرة على ان اثر الفاعل هو الاتصاف فالمعلل عرضه لعرض من تعلقها تنبيه ما قبل ان تحقيق الشيء في حاشيته على شرح التجريد علم ان اثر الفاعل هو الماهية لا كون الماهية موجودا ولا كون الماهية تلك الماهية الى آخر ما قال فتدبر

قوله بالمستفى الذي م عن الوجود

ويذكر ما ذكره في حاصل الجواب بدل قوله بالمستفى الذي م عن الوجود

ان نقال بدل قوله الوجود عين الذات قاله الحكماء فيكون الوجود عين الذات

هكذا حمل المعقول على ما لا يليق ضربة قال الله تعالى

التقريع بقوله فلا يبقى لزعمه وجه

ايضا نفعلم ان كون الذات بذاته علة

بهذا الكلام هو ان الذات بذاته سبب

لا يخفى ان من اراد السائل

بسم الله الرحمن الرحيم

في الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وهو الواجب لذاته ح ما

كانت الذات علة للوجود يكفي الذات بذاته مبدأ للانتزاع ذلك

المفهوم اي يكفي الذات بذاته لذلك للانتزاع بسبب حيثية مكتسبة

من الغير كما في الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية استدلوا

على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عند هم بقاء النزاع بين الفريقين

وحاصل الجواب ان يكفي الذات علة للوجود وان كان مصححا

لكونه بذاته مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي هو الآتي

يستلزم ان يكفي هناك امر آخر وراء الذات هو الوجود و

القائلون بالعينية ينكرون كون الوجود مغايرا للذات فكيف يكفي

الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة

الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود

المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع بحقيقة الى كفي الذات

المغايرة للوجود بذاته وكونه علة لمبدأ لانتزاع ذلك

الوجود وهذا ليس من كفي الذات مبدأ لانتزاع الوجود

على ما صرحوا به بقوله فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك

المفهوم لا يتصور بذلك الطريق عاريا ظاهر بطلان ما قيل لا يخفى

ان استدلالهم بهذا الوجه لا يفيد دليلا على انه لا يلزم على

المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده الفائلون

بعينية الوجود غاية ان المستدل لم يخل عن هذا اللزوم وقد

المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على

بطلان مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه

وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه مما اورده وذكره

كتبه ان معنى الوجود ان كان ما قام به الوجود لم يكن كون

الواجب موجودا بعينية الوجود وان كان معناه المحمولية من ذلك

ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات

موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجود المتحملها في كونها وجودا

ووجه الكشافية ما هو ان هذا التقرير ظ قوله كقوله لا اله الا هو

خالق كل شئ فاعبدوه الى قوله فاعبدوه مع غاية قوله تعالى

كل شئ في ذلك للاشعار بعدم جواز تخصيص الشئ بما سبق

مقدور العبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما

---

صلة

لانا نختار الشق الثاني من هذا الترديد ونمنع للازمة

اي لزوم كون الوجودات العارضة للممكنات الخاصة

لانما ثبت من التغاير بين الوجودات انما هو اثر الفاعل وحقيقته كذلك

العارضة للماهيات هو ما ثبت من التغاير بين آثار الفاعل

منه ثبت انما هيات فانه ثبت من التغاير بين آثار فاعليهما

وجود الواجب فانه ثبت من التغاير بين الكمالات الذاتية

وسيأتي ان التغاير في المفهوم لا يستلزم التغاير في الوجود

الموجود لا غير من الوجودات العارضة

فكيف لا فرق بين الوجودات

وهو اللزوم كون الذات

بذاته بحيث لا تنفك

الا عن الاشتراك عليه

عند المتكلمين

وهو قولهم بان بداهة

العقل اه وهو اخر

تكون الذات

علة للوجود

وعلى اختيار الشق الاول

والقول الواجب موجود بمعنى

قيام الوجود المطلق به

فظهور الظهور رد كلا

الترديدين واختيار كون

الذات بذاته مبدأ الانتزاع

هذا المفهوم هو الواجب و

في الممكنات التي الفاعل

اثر الفاعل

بخلاف وجود

الواجب

اعلم انه اذا كان خالق الجميع الا شيا التي يتصف بها العبد مما له
وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لم
يتصف بها العبد من سائر الموجودات فلا يكون غيره خالقا شيئا
وذلك لان قدرة العبد وقع اختراعا اي ايجادا لها من العدم الى الوجود
سواء كان مسبقا بالمادة او لم تكن وقع ليس كسبا بالمعنى المتقدم
اشارة الى ان الاختراع ليس بمعناه المتقدم
كونه وصفا له وقع حاصلة بقدرة العبد وحدها اي حاصلة
العبد وتأثيره استقلالا واختيارا وقع على ان تعلقها جميعا
باصل الفعل اي على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد ولما يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم مجز
الواجب فان قدرته تع متعلقة بذلك الفعل بالاحتياج الى الاثر
وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض تعلق قدرته تع استقلالا
كما يمكن ابطال القول الاول
انضماما لكن قدرة الله تع يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات
اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة ومعصية
واقعة بقدرة العبد وتأثيره وقع والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة

ثم لا يستحق العبودية بحال فلا تم
التسمية البيضة مستندا لجواز ان
يكون الخالق للاباة بسبب الخلق
يستحق العبادة دون الخالق بالالات
هذا والغرض من هذا الهدم تشييد
للاذهان لا امداد المعتزلة
اعادنا الله تع منه
عبد الرحمن

والتقريب ناء لان الكون
قصفا لازم للكون
كسبا والتناهي العام
يستلزم التناهي العام
والتناهي الخاص
العام ولا يستلزم
العام التناهي الخاص

وهكذا ما لا يكون وصفا للشيء لا يكون
كسبا وهذا الخاتم فيه الاعراض
كما فيما نحن فيه والافعال
كسب العبد وليس وصفا
له يؤثر الا ان ينال
اثره وهو لزم
الشيء وكر

اللطم اذا كان للتأديب
يكون طاعة واذا كان
ايذاء يكون معصية لا

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث



اعلم انه اذا كان خالق الجميع لا شيأ التي يتصف بها العبد هو الله
وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والتي لا
يتصف بها العبد من سائر الموجودات فلا يخلق غيره خالق شيأ
وذلك قوله بقدرة التوقع اختراعا اي ايجادا لها من العدم الى الوجود
سواء كان مسببا بالمادة او لم تكن قوله ليس كسبا بالمعنى المحقق
اشارة الى ان الاختراع ليس شأن المحقق
كونه وصفا له قوله حاصلة بقدرة العبد بعدها اي حاصلة
العبد وتأثيره استقلالا او اختيارا قوله على ان تعلقها جميعا
باصل الفعل اي على طريق التأثير فجوز اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد ولا يمكن ابطال هذا القول بانه يستلزم عجز
الواجب فان قدرته تع متعلقة بذلك الشأ بلا احتياج الى الآخر
وهو قدرة العبد وذلك لان المفروض ان قدرته تع تستقل الا
انضماما لكن قدرة الله تع تتعلق بالفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات
اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة ومعصية
واقعة بقدرة العبد وتأثيره قوله والا لم يصح عليه ما لزم على

فان وصف الطاعة والمعصية بشتى وجوه فالقول بكونه واقعا بقدرة
العبد استقلالا قول بوقوع بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا كما
فيلزم عليه على هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل
الافعال بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني
ان بمجرد مدخلية قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة
اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة قوله انه تعالى فاعل للحوادث كلها
فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرته وارادته قوله لم يكن
منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا له اذا لم يكن نسبتهم العلل
العاقة في المراتب الاخيرة الى المتوسط على سبيل المساهلة بل كان عن
حجة واثبات وانما قال وبنوا مسائلهم عليه تنبيها على كونهم مقصرين
ومسامحين في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والعلل العاقة
في المراتب الاخيرة قوله الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة
اي الا ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل المذكور يكون
له صفة منوقعة عن الغير وذلك هو ابداء الاول لكل ما عداه من المخلوقات
اذ كل منها يتوقع في ذاته وجوده عن غيره قوله شيء بذلك ايضا فان

اقول ان قوله ان الاثنوية اذا يكون موثرة لكن لا تكون
مستقلة فتختار مذهب القاضي عن مذهب
الاستاد فان قدرة العبد عنده مستقلة
واذا لا يكون موثرة اصلا بالشر فلا يكون
اتصاف العبد بالطاعة والمعصية متوقفا
على قدرته عقلا ويتاتى حينئذ مذهب الاشعري
فانه خلق الافعال عند قدرة العبد عنده
عادي لا عقلي فافهم وق

قوله مستقلة

ظ اشار بقوله بذاته الى دفع ما
يرد على ظاهر العبارة المنقولة
عن بعض من اختاره من كون الصفة
ليست مخصوصة بالمبدء
الاول بل يتناول المبادي
العالية كلها لكن الشان
في ثبوت ارادة ذلك
للعبد وهم لا يجوز ان
يكون مراده مطلقا
فيكون كلامه على خلاف
ما يقتضيه مذهب الحكماء

ان العبارة
ليست
كما هو ظ
ما هو الظ
وق

هذا المنع غير وارد على ما قرره قوله

فاعل للحوادث
هف وق
فيكون لا صفة فلا يكون

فان تعريف الخبر في قوله والله الرازي يشعر بان موجد الحوادث كلها
هو الله تعالى ولا انسان ولا شيء منها الى غيره قوله بل ما هو اعم منه ومن
الكسب اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعم من التاثير ومن الكسب فان
القدرة صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد
بالكسب مقارنة قدرة العبد لقدرة الله تع وارادته الفعل في العبد من غير
ان يكون للعبد هناك تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له
قوله ولا يستلزم العلم فان كل عالم يعلم ذاته الذي يمتنع كونه اثرا
او مكسوبا له قوله وهو تع واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدر الكثرة
يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوانية ثم
يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع
الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا لامور متكثرة على ما قالوا في
صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كونه البسيط الحقيقي وهو الذي
لا تكثر فيه اصلا قابلا وفاعلا معا قالوا في بيان استحالة ان
اعتبار كونه قابلا غير اعتبار كونه فاعلا فاذا لوحظ انه واحد
لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته

ولا يخفى ان الاشعار بان موجد
كلها هو الله تع لا يدل على ان
الحوادث منحصر في الله تع لا يدل على ان
فاعل الحوادث بالذات او بالمثال ما دل على
ان يراد بالحادث بالذات الكائنة فيما تحت الفلك القمر
فاعل الحوادث كذلك هو الله تع او غير منطبق على المشهور من
مذهبهم ولعل ان فاعل الكل هو الله تع

اي ان البارئ تع صدر عنه العقل الاول وصدر
عنه الفلك الاول والعقل الثاني وهكذا او فيلزم
ان لا يكون المعلول الاول العقل الاول وصدور
الكثرة عنه تع على الثلاثة الاول
بالتوجه في الصفات كما في العلم
على الرازي

حيث قالوا صدر عنه العقل الاول ومن الاول من الثاني ومن الثاني الثالث هكذا

اي يجوز ان يصدر عنه
تع امور متكثرة

الصفة التي يصدر
بواسطته الحيوان
هكذا

او اللازم بد بالبديهة فلا بد له

والتالي بد وللغير خلافه

من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او
احديهما في ذات لزم تركيبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل
الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى
غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كونه وجود الواجب غير زايد على
ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه
النقض بكون النفس معالجة لامراض متكثرة ولا بكونها من اضافات
ليست ببسيطة حقيقية لانا نضافه بسلوب واضافات رددنا ذلك
في تصنيفه بان السلوب والاضافات فرع على السلوب والمضاف
فالواجب ليس متصفا بشئ منها في مرتبة صدور المعلول
الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه فلا نسلم ان الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم
ان العلة سالم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون ذلك
مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول منه اولى من صدوره غيره
ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ وبغيره كان
اختصاصه باحديهما عدم الاختصاص بالاخر وهو ظاهر فاقتضا

صدور الاول عن الواجب

من جهتين يكفر باحديهما فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او
احديهما في ذاته لزم تركيبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل
الخارج يكون اثر الذات تحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى
غير النهاية ويثبت بهذا الدليل كونه وجود الواجب غير زايد على
ذاته وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه عليه
النقض بكون النفس معه لجزء لاس اخيها من ان الخلاق لا
ليست ببسيطة حقيقية قوله اضافة في تصانيفه بان الملوب والاضافات فرع على الملوب فالواجب ليس متصفا بشئ منها في مرتبة صدور المعلول
الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه قوله فلا غرو ان الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الا واحد واستدلوا عليه بانا نعلم بالضرورة
ان العلة سالم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون ذا هذا
مع غيره لا يكون صدوره لذلك المعلول منه اولى من صدوره عن غيره
ومن البين ان الشئ الواحد لا يكون مختصا بشئ ويغيره كما ان
اختصاصه باحديهما اقتضى اختصاصه بالاخر وهو ظاهر الاقتضاء

النقض الذي وهو ان
موجود هناك او اعتبارا
كلام

ان الواجب لذاته لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه
لانه لو كان مركبا لكان كل واحد من اجزائه غيرا
لكله ولما تحقق في موضعه ان كل ما هو غير
غيره فهو ممكن لذاته فالمركب ممكن لذاته
فيحتاج في وجوده الى علة وهو خلف

ان الواجب لذاته لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه
لانه لو كان مركبا لكان كل واحد من اجزائه غيرا
لكله ولما تحقق في موضعه ان كل ما هو غير
غيره فهو ممكن لذاته فالمركب ممكن لذاته
فيحتاج في وجوده الى علة وهو خلف

ان الواجب لذاته لا يكون الا واحدا من جميع الوجوه
لانه لو كان مركبا لكان كل واحد من اجزائه غيرا
لكله ولما تحقق في موضعه ان كل ما هو غير
غيره فهو ممكن لذاته فالمركب ممكن لذاته
فيحتاج في وجوده الى علة وهو خلف

هذا ما تعلمون طوليق
النقله في رسائل الشيخ وسيه

كانه ذكر هذا البيان كبقية
صدور الاثرين والاثنين
ثم عدم جواز صدور
الاثرين منه فتامل

ان استناد الى الذات الواحد من جميع الوجوه لزم كونه مختصا اى الذات الواحدة
باحدهما وبالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غير
يقتضي غيره وذلك خلف فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفتين
في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضا للاحد هما دون غيره ومن
الاخرى مقتضا للاخر دون غيره واما اذا كان الصادر امرا واحدا فلا يختار
ان الذات بذاتها مختص بهذا الامر الواحد من حيث هو فلا محذور

ح وانت تعلم ان هذا ليس بسياق اه اى انت تعلم ان كون الصفات
زائدة صادرة عنه تع انسياق الى العقل بكونه تع فاعلا مختارا
لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لانسلم انه تتوقف الشئ
على نفسه والتسوية ذلك لان الافعال الاختيارية تتوقف على العلم
والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها مبادئ لها قوله لان القاعدة
وح كونه تع فاعلا غير موجب لا يشملها اى الصفات بل هي مختصة
بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على وجه
يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة ودلالة
الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان العقل ان

فان كان العلم الموقوف عليه
غير العلم الموقوف عليه
الاول وان كان غيره
يلزم الدور

ح لكن كان في كلامه ما لا يجوز ان يصدر عن
الواحد الحقيقي اعني ان لا يجوز ان يصدر
عنه امر واحد لانه لا بد من صدور ذلك
الامر الواحد عنه وعن غيره من حيث هو
ومقتضى ذلك المقتضي اما داخل في ذاته
فيلزم التركيب او خارج فيلزم الدور
والتطبيق فافهم

لانه يلزم ح ان يكون هذا التقدير ان تكون
الافتقار الى موجودين وغير
موجودين وهو محال اذ
يجب ان يكون الاثر لا يكون لذلك
الافتقار صفة مقتضى غيرها فافهم

لم يقبل للاذعان
سبقا بالقصد
والاختيار فهو حادث
فيلزم ان تكون الصفات
مع انها قديمة لامكان ان يقال يجب
ان يكون القصد قديما فيجب ان تكون
القديم سبقا بالقديم فلا يكون
حق فتامل

ولا يخفى ان هذا انما يدل على كونه فاعلا
موجبا لبعض الصفات التي هي مبادئ
الافعال الاختيارية وهو العلم والقدرة و
الارادة واما الكونه تع فاعلا موجبا جميع
الصفات فلا يدل عليه هذا الاستدلال
فالدليل اخص من المدعى ابن ماكولا

مركز البحوث والدراسات الإسلامية

كان ذلك هذا الباب كما ينبغي
صدور الاثرين والاثر
لم عدم جواز صدور
الاثرين منه فتدبر

أن استناد الى الذات الواحد من جميع الوجوه لزم كونه مختصا
باحدها او بالاخر من جهة واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غير
يقتضي غير ولا ذلك هف فلا بد من استنادها الى جهتين مختلفتين
في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضا للاحد دون غيره ومن
الاخرى مقتضا للاخر دون غيره واما اذا كان الصادر امرا واحدا فمختار
ان الذات بذاتة مختص بهذا الامر الواحد من جميع فلا محذور

ح وانت تعلم ان هذا ينساق له اى انت تعلم ان كون الصفات
زائدة صادرة عنه تع انسياق الى العقل بكونه تع فاعلا غير جبا
لها اذ ايجادها بالاختيار غير متصور لذلك سابقا ما تقف الشئ
على نفسه والتسوذلك لان الافعال الاختيارية تقف على العلم
والقدرة والارادة على ما تقرر من كونها اسبابا لها اقول لان الفاعلية
وهي كونه تع فاعلا غير موجب لا يشملها اى انما بل هي مختصة
لما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا تدل عليها على وجه
يعم الصفات ويشملها ولو سلم شمول تلك القاعدة ودلالة
الادلة عليها بحيث يشمل الصفات ايضا فنقول ان العقل ان

ان كان العلم المعقود اليه
عين العلم المعقود اليه
الاول وان كان غيره
يلزم التسلسل

لانه يلزم على هذا التقدير ان يكون
الاقتضاء ان معدوما وهو محال
معدومين وهو محال
وكذلك يجوز ان يكون الامر
الاقتضاء صادقا

ح لو كان كذلك لم يجز ان يصدر عن
الواحد الحقيقي امران لا يجوز ان يصدر
عنهما امر واحد لانه لا بد من صدور ذلك
الامر الواحد عنه ومن حيث هو صادر عنه
ومقتض وذلك المقتضى اما داخل في ذاته
فيلزم التركيب او خارج فيلزم التسلسل
والتطابق فيما يجب تقدمه

لم يقبل لان ما
سبقا بالقصد
والاختيار فرع جاز
فيلزم ان يكون الصفات
مع انها قديمة لا يمكن ان يكون
ان يكون القصد قديما فيجب ان يكون
القديم سبقا بالقديم فلا يكون

ولا يخفى ان هذا انما يدل على كونه فاعلا
موجبا لبعض الصفات التي هي مبادي
الافعال الاختيارية وهي العلم والقدرة و
الارادة واما الباقية مع فاعلا موجبا لجميع
الصفات فلا يدل عليه هذا الاستدلال
فالدليل اخص من المدعى ابن سالم

يخصص قاعدة كون فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات

اعني العالم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات

الكمالية على الماهيات غير الواجبة فان العقل يحكم بسبب ملاحظة احوال

وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على ان الوجود والتشخص

وسائر الصفات زائدة في جميع الماهيات واجبا كان او ممكنا ثم بملاحظة

بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة في

الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين في العقل فظهر لانه اراد به نفي

العينية حاصله ان قوله متصف بجميع صفات الكمال يعني ان قوله ان صفاته

ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة فقوله وكون الشيء عالما معلل بقيام

العلم به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة كون القائم شيئا مغايرا

لذلك الشيء يعني بجواز الاشارة الى كل منهما حقيقة او تقديرا بدون

الاخر على ما سيجيء كقوله سيجيء للمغايرة فقوله بان نفي للعينية بديهة

فانا نعلم بديهة ان الصفات لا تكون عين الموصوف يرد عليه ان

هذا ليست نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات

عينا ذات عندهم هو ان ذات الله تعالى ينوب مناب الصفات يعني ان ما

فانه العقل اذا لاحظ الماهية النوعية علم ان فيه شيئا زائدا على الماهية النوعية

هذا شروع في قول الشارح الا الواجب صلة قوله يخصص القاعدة على ان يكون الاستثناء عن التخصيص اي يخصص القاعدة لغير الواجب ويجوز صلة لقوله لم يخصص وان يكون من قبيل التنازع

ولا يخفى ان كون الصفة مغايرة للموصوف يعني جواز الاشارة الى كل منهما بدون الاخر مخالف لما سيجيء من هذا المحشي من ان الصفة والموصوف متحدان ذاتا والاشارة فتدبر

لان قول صفات الصفوة و صفات الخردات لما سيطلع عليه فيما اشار اليه بقوله كما سيجيء

يخصص قاعدة كونه موجبا فاعلا بالاختيار بعامة الصفات
اعني العلم كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات
الكمالية على الممكنات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب ملاحظة الحقائق
وملاحظة احوال الحوادث وسائر الممكنات على الوجود والتشخص
وسائر الصفات زائدة في جميع الماهيات واجبا كان او ممكنا من غير
بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور غير زائدة
الواجبة علما تقرر عند الحكماء الكاملين في العلم قوله لانه اراد به نفي
العينية حاصله ان قوله مشعر بجميع صفات الكمال الى قوله قوله ان صفاته
ليست عينه فيلزم ان يكون زائدة قوله وكونه شيئا على الاطلاق ايضا
العلم بل يكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة كون القائم بشيء مغايرا
لذلك الشيء بخلاف هذه الاشارة الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون
الاخر فانها يسيغ كونه عين مغايرة قوله ان نفي العينية بديهة
فانا نعلم بديهة ان الصفات لا تكون عين الذات يرد عليه ان
هذا ليست نفيا للعينية التي يدعيها الفلاسفة فان معنى كون الصفات
عين الذات عندهم هو ان الله تعالى ذات ينعت بنعوت هي الصفات بمعنى ان

فان العقل اذا لاحظ الحقائق
النوعية علم ان فيه شيئا
زائدا على الماهية النوعية

اي نفس
الواجب

اي الممكنات

حذف الشيخ بيان قوله الا الله الواجب صلة
فعل يخصص القاعدة على ان يكون الا
بمعنى الغير اي يخصص العقل القاعدة
بغير الواجب ويجوز صلة لفعل التاسع
يخصص وان يكون من قبيل التاسع
للاعبار بتقديم الثاني يحم
سواء كانت
غير الذات
كما هو مذهب جمهور
المتكلمين او ليست بغيرها
كما هو مذهب الاشعري رح

ولا يخفى ان كون الصفة
مغايرة للموصوف بمعنى
جواز الاشارة الى كل
منهما بلا دون الاخر مخالف
لما سيجيء من هذا المحقق
من ان الصفة والموصوف
متحدان في الاشارة فتدبر
رح

لان خواص صفات الله تع و
صفات الجردات مما
لا يطلع عليه فيما اشار
اليه بقوله كما سيجيء ع ر

ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة تترتب عليها اذ لا تقع
من غير حاجة الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفا
واثبات غايتها الآن يقال ان هذا الاستدلال انما يتم على القائلين
بانها لا هو ولا غير بعد اثباتهم الصفات قوله اذ المراد بهذه
الاستلزام نفي غير المنفي من نوعه اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس و
بغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه
للاذكر في الامثلة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد
القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر
وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان وظاهر ان اخراج
زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس
فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد من هذه
الاحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الاحاد للعشرة ليس مغايرا
لكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المحل قوله والا لزم اما اي لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا
من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا

وقد يكون قولهم ان الصفة لا تكفر
غير الموصوف ونفيا للعينية والحاصل
ان المتكلمين لا ينفون العينية فهذا القول
يمكن نفيها انه لو كان مثلا مستدلا لاثبات
من ان تلك الصفات لا هو ولا غير
بعد اثبات تهم الصفات فلا يرد
عليهم ما اورده المحقق
بقولهم ان هذا ليس نفيا
للعينية التي يدعيها المتكلم

ما يترتب على تلك الصفات في الماهيات الممكنة تترتب عليها اذا وقع
من غير حاجة الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفي الصفات
واثبات غاياتها الآن يقال ان هذا الاستدلال الذي القائلين
بانها لا هو ولا غير وبعد اثباتها تنتهي الصفات قوله اراد بهذه
الاشارة نفي غير المنفي من نوعه اراد بالنفي ما يفيده كلمة ليس و
بغير المنفي ما لم ينف عنه الحكم المثبت قبل ورود ليس والضمير في نوعه
لما ذكر في الاشارة مما اضيف اليه لفظ غير فالحاصل ان مراد
القائلين بقولهم ليس في الدار غير زيد هو انه ليس فيها عمرو وبكر
وغيرهما من افراد نوعه الذي هو الانسان فظاهر ان اجزاء
زيد وصفاته ليس من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس
فيها غير عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد من هذه
الاحاد العشرة وظاهر ان شيئا من هذه الاحاد للعشرة ليس غيرا
لكل واحد منها ضرورة كون بعضها هكذا اذ يلزم ان يوهم هذا
الكلام قوله والا لزم اما اذا لم يكن المراد بهذه الاستثناء ما ذكرنا
من نفي غير المنفي من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا

لزم ان لا يكون ثقب زيد والامتعة التي في الدار غيره وهو ما
لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء الفاضلين قوله مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه قوله جاز انفكاكهما في الحيز او عدم فالجسمان وان لم يجز انفكاكهما
في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما
في الآخر قوله لقرب احدهما من الاخر اه يعني ان امتناع عدم احدهما
مع وجود الاخر لا يأتي الا بكون احدهما قريبا من الاخر قربا
يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا العلاقة
اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسمين المفروضين
فانها لا توجب هذا القرب قطعا قوله اذ لا يجوز ان يتعقل البارئ
تع معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك لكن لا يجوز
ان يتعقل وجود العالم بدون وجود البارئ وهو ظ ولكن لا يجوز
ان يتعقل وجود الحيز للبارئ ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة
كون العالم متحيزا فلا يكون بين البارئ تع وبين العالم انفكاك
في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما

اي تعريف الضدين وهو ما يتعقل من الضد بما هو ضد فاذن لم يجز ان
يتعقل وجود الضد للبارئ تعالى ولا
يتعقل وجوده للعالم لاكتفى بين البارئ
والعالم انفكاك في الحيز سر سر

احد الجسمين الجوهرين
في جوهر آخر بلا زيادة
حجم وجثة سر

اي القرب الذي يترتب عليه هذا الامتناع
فالجسمان المفروضان لا يكفي بينهما
المجرد المصاحبة الدائمة فلا يكون
موجبا للقرب الذي يترتب عليه امتناع
احدهما مع وجود الاخر وح يجوز
ان يتقدم احد الجسمين مع وجود
الآخر فيكون تعريف اعتباريين جاريا
لصدقه عليهما سر سر

هذا لازم ما ذكره الرئيس
من عدم جواز تعقل
البارئ معدوما بدون
العالم لان عدم البارئ
اذا استلزم عدم العالم
فوجود العالم يستلزم

الذي اورده فلا يكون التعريف جاريا كما
فلا يصدق عليهما تعريف اعتباريين
للعالم ولا يتعقل وجوده للبارئ
اي ويجوز ان يتعقل وجود الحيز

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين
وبعد فقد وقع الفراغ من تصحيح هذا الكتاب المبارك
على يد العبد الفقير الى الله تعالى
محمد بن محمد بن محمد
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين
في يوم الاحد ثالث عشر
من شهر ربيع الاول
سنة ثلاث وثلاثين
وتسعمائة

لزم ان لا يكون ثقب زيد والامتعة التي في الدار غيره وهو ما
لم يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين قوله مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه قوله جاز انفكاكهما في الحيز او عدم فالجسمان وان لم يجز
في العدم لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل احدهما
في الآخر قوله لقرب احدهما من الاخر اعني امتناع عدم احدهما
مع وجود الاخر لا يتأتى الا بكون احدهما قريبا من الاخر قربا
يترتب عليه هذا الامتناع والموجب لهذا القرب ليس الا العلاقة
اللزوم لا مجرد المصاحبة كما في الجسمين المفروضين
فانها لا توجب هذا القرب بما قوله اذ لا يجوز ان يتعقل الباري
تع معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك لكن لا يجوز
ان يتعقل وجود العالم بدون وجود الباري وهو ظ ولكن لا يجوز
ان يتعقل وجود الحيز للباري ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة
كون العالم متحيزا فلا يكون بين الباري تع وبين العالم انفكاك
في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما

احد الجسمين اعني جوهرا فردا من جواهر العالم

اي التعريف الغير بين وهو ما ذكر من ان الانفكاك
من الجانبين يكفي في تعدد فاذن لم يكن
يتعقل وجود الحيز للباري تعالى والحال
يتعقل وجوده للعالم لا يكفي بين الباري
والعالم انفكاك في الحيز

اي القرب الذي يترتب عليه هذا الامتناع
فالجسمان المفروضان لا يكفيهما
الامجرد المصاحبة الدائمة فلا يكفي
احدهما مع وجود الاخر توجب عليه امتناع
ان يتقدم احد الجسمين مع وجود
الاخر فيكفي تعريف المتغايرين جامعا
لصدقه عليهما

لان الموجب لهذا
القرب هو الوجوب

هذا لازم ما ذكره الشارح
من عدم جواز تعقل
الباري معدوما او متحيزا بدون
العالم لان عدم الباري
اذا استلزم عدم العالم
فوجود العالم يستلزم

من اهل الشرع والعرف والتقدس

ثم اعلم ان ما ذكره المصنف من ان الانفكاك في الحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون
هو الذي اورده فلا يكون التعريف جامعا لكل
فلا يصدق عليهما تعريف المتغايرين
للعالم ولا يتحقق وجوده للباري
اي ويجوز ان يتحقق وجوده للباري

بينهما في الحيّز بالمعنى الذي قدّره من غير التفريق لادخال الجسمين القديمين
في تفريق المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين في الحيّز فما لا مجال له
ههنا اذ بناء قوله قدس سره على حمل الانفكاك في الحيّز على المعنى الذي قرره
المحقق للاحتراز عما زعم المغيرون للتفريق لادخال الجسمين القديمين
ولذا لم يرض الشّ المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض
غير وارد اه فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد ملخصا ان المبارك يع
ينفك عن العالم في الحيّز بالمعنى الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين
في تفريق المتغايرين وهو عدم الاتحاد في الحيّز لجواز تعقل
وجود كل منهما بدون الآخر هذا الكلام منه قدس سره مناف لما بظاهره
لما حققه في حاشيته شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء
مع بقاء كل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء الملزوم فان
المحال ههنا هو المتصور دون التصور واما في الجزء فكلاهما
محال الا ان السبب في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور
الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه بخلاف عدم
اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور الانفكاك بينهما

اي تحقق الانفكاك

اي لجواز ان يتعقل

وهو انه لا يجوز ان يتعقل

وجود الجزء المبارك مع قطع النظر عن

وجود للعالم فلا يكون

انفكاك في الحيّز

اي لا يصح حمل الانفكاك

فان عدم رضائه يدل على ضعف

العذر واذا كان ضعيفا

فاندفع النقض فلا يكون

الرضا بالنقض وجه في

اي لاجل ان قوله قدس سره ما ذكره

الذي زعمه المغيرون

فاذا كان بناء قوله قدس سره ما ذكر من الامر زعم المغيرون في

مع عدم تعقل عدم مطابق للمنافع

وانما قال ما ظاهره هو

لان تعقل المذكور حاصل

بالتصور المطابق وهنا

اعم فلا منافاة في قدس

اي ارتفاع اللزوم مع بقاء

ملزومه مع لا يخ هو تصور

ارتفاعهم مع بقاء ملزومه سر

وعلى نسخ ... الشيخ الاشنوي لا ابي على بناء

وينبغي ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك وذلك بان يريد بعدم
عدم احدهما مع الاخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف
الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بد دخول الجزء والكل والصفة
الموصوف بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع
اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ
والتعريف الذي عيب به تعريف الشيخ فظهر انه لا حاجة للتعبير
اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست عين الاشارة
الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزوم ليست عين الاشارة الى اللوازم
لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة
الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه ويخرج
عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجرد ذات وصفاتها لو صارنا
مشارا اليها كانا متحدين في الاشارة ولا بأس به اي ولا بأس
بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا
التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات

لان الاشارة الى الكل تحصل بالاشارة الى جزء من اجزائه والاشارة الى الجزء من الاجزاء ليست عين الاشارة الى كل واحد من الاجزاء

هذا خلاف التصريح به في الدرس السابق عند قوله الركن الثاني عالما بكل تمام العلم بما يحق هو ما ذكره هناك ودونه ملبسوق عبد الرحمن

اشار بالعطف التفسيري الى ان المراد بالقدماء المتغايرة فحينئذ يرد انه بهذا التعريف لا يحصل الاحتراز عن تعدد القدماء

صفات الله تع قدماء متغايرة لم
الجزء والكل متغايرين اذ لا ج
تعدد القدماء فكيف يتعقل
انهم اذا لم يتعقل تعدد القدم المغاير
من الاخر وكانها يشعر ... على
بعدم المغايرة بين الجزء والكل
هذا الفضلاء ... وقوعهم في مع
القول اذ لا جزء للواجب عندهم
مغايرة لتعدد القدماء لا
ولكنها موجودة قديمة يستد
الصفات مغايرة للذات ج
الاصطلاح فالاولى تركه وعد
ويزعمون انه يلزم من اثبات
بناء على تقدير القول بقدم الب
مع الموصوفة في الوجود ولا يست

ويمكن نسخ
الى الشيخ الانصاري لا الى علي سبام

ويشبه ان يكون مراد الشيخ من الايراد بذلك وذلك بان يريد بصحة
عدم احدهما مع الاخر عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على التعريف
الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بد دخول الجزء والكل والصفة
المحض بل انما يرد عليه النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع
اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف الشيخ
والتعريف الذي يعتني اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا حاجة للتعبير
اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العلم ليست عين الاشارة
الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات عين الاشارة الى اللوازم
لكن يبقى النقض بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة
الى الكل ليست عين الاشارة الى واحد من اجزائه ويخرج
عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارنا
مشارا اليها كما نشاء تحدثون في الاشارة ولا بأس به اي ولا بأس
بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا
التعريف ليس الا الاحتراز عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفات

اشار بالعطف التفسيري
الى ان المراد بالقدماء المتغايرة
فلا يرد انه بهذا التعريف لا يحصل
الاحتراز عن تعدد القدماء بوجه

لان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى الجزء من حيث انه جزء
بالاشارة الى الجزء من حيث انه جزء
والاشارة الى الجزء من الكل ليست عين الاشارة الى الكل من حيث انه
كل واحد من الاجزاء

هذا مخالف صريح ما في الدليل السابق عند قوله الشكر الشيء عالما على تمام العلم وانحق هو ما ذكره هنا فتدبر
ملخص عبد الرحمن

لا هذا

صفات الله تعالى قديمة متغايرة لم تعالى ولا مدخل في هذا الفرض لعدم كفاية
الجزء والكل متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم عليه
على تقدير التغاير
تعدد القدماء فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل يعني
انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما
من الاخر وكانا يشعر فيهما كلام الشيخ لقولهم بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون
بعدم المغايرة بين الجزء والكل مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام
هذا القول هذا المحال وقولهم في معرض الشناعة مع انهم لا باعث لهم على هذا
القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا كسائر المتكلمين حتى يلزم من
تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة الصفات
مغايرة لم
وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم تكن تلك
الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا
الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله في المسائل الاعتقادية
ويزعم انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء فهذا اللزوم انما
يتأتى على تقدير القول بقدم الباري فان المشتقات لاتحادها
مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة

ظ ان قوله الصفة الى الموصوف من
جهة الاتصال يعني عدم جواز وجودها
بدون الموصوف وبعد الجزء عن
الكل جواز وجوده بدونه الكل
مع قطع النظر عن وصف الجزئية
تحمى الوتر

عـ
بانه يلزم من عدم المغايرة عينية
العرض للجوهر فلا يكون العرض
عرضا ولا الجوهر جوهرا ويلزم
ايجاد صفة العلم والقدرة وغيرها
غافلين عن مع المغايرة تحى الدين

ظ انه قوله وما الباعث
ناظرا الى قوله

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مجيب لم

قوله والاشهر مجيب عن ذلك اى عن لزوم تعدد القدماء بنفى التعدد اى يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست متعددة واغا تكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة للموصوف وليس كذلك قوله لاثبات قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان الله تع جوهر واحد له ثلثة اقانيم هى الوجود والحيوة والعلم واراد بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة قالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى ع وظ ان المنتقل من ذات الى اخرى تكون ذاتا مستقلة لا صفة قائمة بغيرها قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفة وعدمها ليست من الاصول التى تتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تع عالما قادرا مثلا على ما ظهر عليك سابقا قوله قال الله تع واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا فاستدل الزمخشرى بهذه الآية على ان النحل يلهم الهندسة فاكثر المفسرين الوحى ههنا بمعنى الالهام واعنى الهمها وقدر فى نفسها ففرحته ومن افعالها العجيبة انه يبتنى بيوتا مسدسة متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض ولا ينقص

قالوا اوايل الكتابة ان الاقانيم ثلثة الاب والابن وروح القدس ثم عيسى ع ومريم ثم عدل اواخرهم من التصريح بعدد القول المستنكر فقالوا ان الاقانيم جوهر واحد له ثلثة اقانيم ذاتية اى له ثلثة خواص فى جوهريته اقنوم الاب هو الوجود واراد به الله تع واقنوم الابن هو العلم واراد به عيسى ع واقنوم روح القدس هو الحيوة واراد به مريم وهذه الثلثة واحدة فى الجوهرية قد اصول الموجودات

ح صحيح

من ان شيخ العلم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا فيجعله فى اللغات الاخر وهو اعم من ان يجعل العلم ضروريا او نظريا قايما

اى فهم النحل الالهام الاتحادى

على بصر و العقلاء من البشر لا يكترثهم بنه مثل هذه البيوت
الآبالات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها
للمستديرات اذ اوسع لاشكال من المثلث والمربع والمخمس وما
يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وساير
المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة ومنها ان يكون بنيانه اساس
نافذ للحكم على ما سواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انه اذا
نفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا اردو
عودها الى وكرها ضربوا الطبل والملاهي والآلات المطربة
فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها امثال تلك الآلات
تصدر منها كثيرا كما يشاهدها الى اقوتها لها الحافظون
اياها هو يجمع المعلومات اي يجمع ما من شانه المعلومية فيجمع
المفهومات فيعلم واما علمه بغيره اي يجمع ما هو غير من الكليات
والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة السماوية
والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والفيزيقية التي
يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من

كي ان عدم اختيارها الدوائر المسبعات والمثمنات الى ما فوقها مع كونها اوسع من المسدسات لوقوع الخلل بينها دون المسدسات لوقوع بينها فرج اصلا واما عدم اختيارها المثلث والمربع والمخمس فلوجهين اي لكونه اضيق من المسدس ولوقوع الفرج ايضا بالتوجيه

وذلك لان اول المضلعات المثلث وزواياها الثلث مساوية لقائمتين فيكفي زواياه الاربع معادلة لاربع قوائم والمربع والمخمس مركبان من مثلثين فيكفي زواياه الخمس معادلة لثلث قوائم والمسدس مركب من اربع مثلثات فيكفي زواياه معادلة لاربع قوائم

ع عبد كل ومقدد اخرى

ريشيها وجمله وبخدمه بخ

ريشيهم

اي مكانها

اي لئلا يلزم تحصيل الحاصل

اي الاشياء لا للمفهومات

ع م

اي الكلي لا الموجود بما هو موجود او فعل من افعاله

اي الكلي لا الموجود بما هو موجود او فعل من افعاله

متعلق بقوله ندل اي ندل على كمال علمه بما فيها بان نكشف ثمرات الدقائق التي تتضمنها تلك الافعال

على بعض والعقل حد من البشر لا يكترث لمثل هذه البيوت
الآبالات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها
للمستديرات اذ اوسع الاشكال من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بين المستديرات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر
المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة وهو ان يكون بينهما رأس
ناقد للحكم على ما سواه وهم يحدونه بما يحملونه وبيانه اذا
نفرت عن وكرها ذهبت مع الجهة التي صنع امرواذا ارادوا
عودها الى وكرها ضربوا الطبل والمزهر والالات المعدة لذلك
فبواسطة تلك الالحان تعود الى اوكارها وامثال تلك الامور
تصدر منها كثيرا كما يشاهدها من تتبعها لها فالحافظ
اياها هو بجميع المعلومات اي بجميع ما من شانه المعلومية فبجميع
المعلومات قيل واما علمه بغيره اي بجميع ما هو غير من الكليات
والجزئيات فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة السماوية
والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسانية التي
يرشد اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من

فذلك كان اول المضلعات المثلث وزواياها الثلث
مساوية لقائمتين فيكون زواياه الاربع معادلة لاربع
قوائم والخمس في الحقيقة مركب من ثلث مثلثات
والسدس في الحقيقة مركب من اربع مثلث قوائم
فيكون زواياه معادلة لست قوائم وثلث قائمة

يعني ان عدم اختيارها المدورات
والمسبعات والمثمنات الى
ما فوقها مع كونها اوسع من
المسدسات لوقوع الفرج بينها
دون المسدسات لوقوع بينها
اختارها اصلا وانعدام
وانما يقع بين المثلثة والمربع
المربعات فرج قليلة
من المسدس واما على المخمس
اضيق فلوجهين
الفرج ايضا بالوقوع

يعني جمله
ويحده بحد

اي مكانها

اي لئلا يلزم تحصيل الحاصل

اي الحيوانات

اي الكائنات

اي الكائنات

اي الكائن

دقايق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة ظاهرة على كمال علمه
صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بذرات المصنوعات
والى هذا اشار الشيخ سابقا بقوله وعلمه الكامل وعاقبة ناظر
انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علم تم بتلك
الافعال ولا تدل على جميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل به
فانه يعلم انه هو الذي يعلم يعني ان العلم بالشيء يستلزم كون
بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه
هو الذي يعلم ذلك الشيء علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشيء
علما يشهد به الفطرة السليمة وهذا مما وافق له اي كون
العلم بالشيء مستلزما لكون العالم بالشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك
الشيء مما وافق فيه الفلاسفة مع المتكلمين وصرح به الشيخان
ايضا ويشهد به الفطرة السليمة وهذا هو النهج الملايم
لهذا المقام الطريق الذي سلكناه في اثبات علمه تع بذاته
وبجميع المعلومات وذلك لاختصاره وسلامته مما يتوجه على ساير الطرق

وهي العلم بالشرعيات
هذا ان لم يدرج الاستدلال بالنقل في العقل والا
الثالث مع المختلفة بالكيف والصفة والوزن و
عصاه مختلفة الانقسام وفلقته والثاني منها
الفلقة وكثرة الانقسام بحركة العين
الاولية حكمة وعشرين عضوة لم تنقص
واحدة منها لاختل اي العين

الطرق التي سلكوها فيه قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات اه قال الشيخ
في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكفر علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن
والماضي والمستقبل فنقرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكفر علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي
الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله واعلم ان هذه
السياقة تشبه سياقة الفقهاء الى قوله كالحواس وما يجري مجريها
واجاب صاحب المحاكمات عن هذه الاعتراض بان هذا سؤال وارد
على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكفر متغيرا
لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ
بههنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية فممنوع بل انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى
الواجب عز اسمه انتهى وقال سابقا والحاصل ان الموجودات من
الازل الى الابد معلومة الله تعالى كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
ويكون بل هي حاضرة ابدا زال او ابدا وانما كان وكائن ويكون
فهي بالنسبة الى علمه الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام

ما اذا كان كل منهما زمانيا
بعرض لصفة ذاته وهو
العلم متغير فاعل فاعل

الغرض من هذا النقل
دفع اعتراض الطوسي
على الفلاسفة

بجعل الاضافة على البيانية لان
الصفة عليها الفلاسفة عين
الذات كما مر في الشيخ فتم
هكذا منه

عطف على قوله صفة
فنبغي ان يكفر

عطف تفسير للزمان لان
الوعاء وفي هذا
والزمان كما قال

وينبغي من كون
محملا للحق كان

على ما فهمه
لكن لما مع الذي فهمه المحقق بل
محذوف مع من الازل الى الابد
كلي في وقته

والمخفي ان مبنى كلام المحقق الطوسي على
ان المراد بالعلم العلم الحصولي ومبنى كلام
صاحب المحاكمات على ان المراد منه العلم
الحضوري كما في النواميس منها فحمل كلام
الشيخ كما مر صاحب المحاكمات
فاجاب كما ترى منه

اي الممكنات التي لها علم والا فمطلق الممكنات
لم يكن لها علم كما مر منه

237

نحو الوجود الخاص فان كلا واحد من تلك الاعراض ذو مهية كلية غير هم
على ما سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص وهو يعني ان هذا الجمع
من الوجود اه اى لا يعني ان الوجود ينضم اليه فيصير الجميع شخصا
قال الشارح العلامة في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه قول احدهم
تاييد لكون الوجود شخصيا لا اعراضا
ان الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية
فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعداد ان حصص المادة يعني ان كل
استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيات
مخصوصة لا يعني ان تلك الاعراض والهيات تنضم الى الماهية الكلية
ليتركب منهما شخص اعني الماهية الكلية بالاعراض والحال
فتتشخصها كيف وتشخص الموضوع يكون سابقا على تشخص الاعراض
فتشخص الماهية عينى وجودها بالذات وعينها بالاعتبار فان
وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصوص هو الذي يمتاز به
عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعداد الآخر
وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة يعني انها يعني ان الشخص
علامته لا يعني انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك يشبه علتا
عند بعض الاعراض وهو فانها جواهر واعراض داخلة في احدى

بسم الله الرحمن الرحيم

بنحو الوجود الخاص فان كل واحد من تلك المعاني المعروضة ذوماهية كلية

على ما سيصرح به الشارح بهذا الوجود الخاص وليس المعنى ان هذا المعنى

من الوجود اه اى لا المعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا

قال الشارح العلامة في حاشيته على شرح الاشارات والذي يقتضيه قولهم

ان الماهية ان كانت مجردة في الذهن وان كانت مادية

فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف استعداد ان حصص المادة

استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات

مخصصة لا يعني ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهية

فتشخصها كيف وتشخص الموضوع لا يتأبى على تشخص الاعراض

فتشخص الماهية عينى وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار

وجودها الذي يقتضيه الاستعداد المخصص هو الذي يتميز

عن الافراد الموجودة بوجود آخر يخصصه الاستعدادات الهيولانية

وتلك الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عرفان الشخص

وعلامته لا بمعنى انها علة لتشخصها واتيانها ولذلك يشتبه

عند تبدل الاعراض وتغايرها جواهر واعراض داخلة في الذي

النسخة الخطية

المعلم الاول ارسطو

المعقولات فانهم حصروا المحكمات في المعقولات العشر حتى قال في التقليم
الاقل لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها قوله وبيّنه الشارح
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات أن
المراد الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يختص من
جزئي بالارادة الكلية فلا بد لنا من ارادة اخرى جزئية وكما
الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كذلك الارادة الجزئية يتوقف
على الشعور الجزئي فلما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية
كذلك لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالكلي الكلي
الارادة الكلية والشعور الكلي قوله وقد تماسكها بعضهم نقلا
منطبقا على ما قاله ذلك صالفته في كونهما مما لا بد منه وذلك البعض هو الامام
الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي اذ ذلك
الشيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفسين اعني ذا بدنين متباينين هذه الآلة لهما معا بل مذهب الشيخ
ان كل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمية على مادة الفلك
فتقوم بها وهي تدرك الجزئيات بحسم الفلك وتحركه الفلك بواسطة تلك

قطب الدين الرازي صاحب
شمس الشمسية
شهاب الدين

فيه ان كان مراد المعلم الاول ان
ليس مفرد من افراد الشيء خارجا
عن المعلومات بمعنى ان المعلومات
اما جنس او نوع لم تتغلبطه
فالتشخص شخصها لانوع فقولهم
لانه ليس شيء من الاشياء لا
نوع ولا جنس له جيد وان كان
مراده ان ليس نوع من الانواع
وجنس من الاجناس خارجا
عنها فكلامهم المتأخرين بان
التشخص شخص لا نوع له
ليس بملفق بل هو كذلك للكن
مع هذا التقدير لا يضر خروج
الفرد عن المعقولات فانه
كانه قال فالمعقولات فانين
الجزئي من الشعور الكلي
فليتأمل ح الى الارادة الكلية من
فلجاب بقوله لكانت سر

وكون المراد من الواو
الكلي ذينك الامرين
اما مبني على الاشتراك
والجمع بين المعنيين
او على عموم المجاز ره

الشفقة من الشوق الكلي
المنبعث من الشعور الكلي
فالارادة الكلية متوقفة
عليه ع ن

يلزم من هذا ان لا فرق بين الارادة
والشوق الا ان يقال ان الارادة
الكلية يتوقف على الشوق الكلي المتوقف
على الشعور الكلي والحاصل انه لا
بد للارادة الجزئية مما لا بد منه
في الارادة الكلية وليست الاول
من الشافي فافهم محي الدين

على
اي جدهن بن يحيى في وفيه
ان الامام لا يقول للمطبعة
انه مجرد بل مراده بالنفي
هي المصورة النوعية
او الخيال تامل سر

والجوهر والكم والكيف
والاين والمتى والاضافة
والملك والوضع والفعل
والانفعال سر

عدم الشعور الكلي
والشعور الجزئي

الشرف العربي

اراد بها الصورة النوعية لا
الجسمية لان النجم كالنبات وسائر
اشارة لهم بما قالوا
من ان لكل نوع نفسا

على
اي بسبب جسم الفلك
بدل عليه قوله كما في نفوسنا
جوهر بنا حاصل محمود محمد
الاولى ما ينطبق من المادة
عند الرقيب
اي سبب الفلك
التي هي





المعقولات فانهم حصروا الممكنات في المعقولات العشر حتى قال في التقليم
اللاحق لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها قوله وبيته الشواح
بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء قال صاحب المحاكمات ان
المراد الكلي نسبتي الى سائر الجزئيات على السوية فلا يختص مراد
جزئي بالارادة الكلية فلا بد لم من ارادة اخرى جزئية وكما كانت
الارادة الكلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف
على الشعور الجزئي فلما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية
كذلك لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالكلي الكلي
الارادة الكلية والشعور الكلي وربما سماها بعضهم نفسا
منطبقة غافل ذلك مبالغة فكون
الواقع ونحاسه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق الطوسي اذ ذلك
الشيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
ذ انفسين اعني ذا ابتي حتى يتبين
ان كل فلك نفسا مجردة يفيض عنها
فتقدم بها وهي تدرك الجزئيات



فيه ان كان مراد المعلم الاول ان
ليس مجرد من افراد الشيء خارجا
عن المعلولات بجميع ان المعقولات
امنا جنس او نوع لم فتخليطه
قال المشكين بان يقال ان قولهم
لانه ليس شيء من الاشياء لا
نفع ولا جنس له جيد وان كان
مراده ان ليس نفع من الانواع
خارجا فكلام امنا خارجا
استشخص شخص لا نفع له
بل هو كذلك لانه
الفرد من المعقولات فانه
كانه قال لا شيء لم ينبعث الكلي
الجزئي من الشعور الكلي
فلجاب بقوله لو كانت سر
و الشوق الآن يقال ان الارادة
الكلية يتوقف الشعور الكلي المتوقف
الارادة الجزئية مما لا بد منه
في الارادة الكلية ولا ينبعث الاول
من الثاني فافهم محي الدين

الى الشعور الكلي
الى الشعور الكلي
الى الشعور الكلي

تلك الصورة التي هي باعتبار تحققها في الواقع وباعتبار امر آخر صورة كلية
تقوم بنفسها وابدا تتبين بها ق يصح صدوره عن راي كلي وذلك لان جزئيات
هذا النوع لا تنحصر متساوية الحصول في الواقع فلا يكون نسبة الراي الكلي
اليها على السوية ايضا كما لا يخفى ف ومن البين انه اذا تعقل كلي معروض
وعارض اه يعني اذا تقرر انه يصح عندهم صدور المعلول الذي لا مثل
له من نفسه عن راي كلي فنقول انه يصح صدور كل شيء عن الله تع
بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي
اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع
المهيتين اعني ماهية المعروض وهوية العارض حتى يكون هذا المركب
منحصرا في فرد في الواقع لا يكفي لهذا الفرد المركب من هذا المعروض
والعارض مثل من نفسه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الراي
الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الراي الكلي وهما
ولا شك ان كل معلول ل يصح له ماهية كلية معروضة لماهية كلية
اخرى صارتا منحصرتين في الواقع وذلك المعلول فيصح صدوره عن
الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين منحصرتين فيه ف على انه لا فرق

ولما ورد عليه انه هل يكفي في صدور شيء عن الفاعل
تعقل الكلي المنحصر فيه او الواقع فيه ايضا اجاب عنه بقوله
انما اراد ذلك لان الكلي المنحصر صدوره بعد تعقله
بلية ارادة الجزئي المنحصر صدوره بعده الخ

تلك الصورة التي هي باعتبار تقررها في ذهن واحد تقوم بذهن واحد
تقوم بذهنين او اذهان بعينها وباعتبار تقررها في ذهن واحد
لا يصح صدوره عن رأي كلي وذلك لان جزئية
هذا النوع لا تكفر متساوية الخصوصية في الواقع فلا يكفر نسبة الرأي الكلي
اليها على السعة ايضا كما لا يخفى وفي البيت انه اذا تعقل كل معروض
وعارضه يعني اذا تقرر انه لا يصح عندهم صدور المعلول الذي
لم يتعقله عن رأي كلي فقد علم انه يصح صدور كل شيء عن الله تعالى
بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي
اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل بكنهه الذي هو
المركبين اعني ماهية المعروض وهوية العارض حتى يكون هذا المجموع
مخصصا فرد في الواقع لا يتكرر لهذا الفرد المركب من هذا المعروض
والعارض مثلا من نفسه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا الراي
الكلي كما يصح صدور الشمس المتعقل المغاير عن الراي الكلي فيما
ولا شك ان كل معلول لم يتعقل له ماهية كلية معروضة لماهية كلية
اخرى صار متخصصا بتخصص في الواقع وذلك للمعلول فيصح صدوره عن
الفاعل باعتبار تعقل الماهية المتخصصتين فيه على انه لا فرق

جامعة الملك سعود للعلوم الطبية والصيدلية

بين النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية
التجريد اذا جوّزتم صدور الشئ عن تصور نوع المنحصر فيه فلم لا يجوز
ان يصدر عن تصور عرض كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك
الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوّزتم
صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من
البيان وليس له دون ان يكون الفرق بين كلامهم اعني قولهم ان الرأي الكلي لا
يشوبه عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه
يصح صدوره عن العلة الكلية ولكن يبقى انه يلزم في العلة الكلية تصور
جزئيات الحركة بحيث اه قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان
مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار فان لا يلزم تخلف المعلول عن العلة
لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر وعلم يفرض من الممكنات حين المعلول
يكفر علم بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه تعالى ان ثابتا وكونه
المعلوم حادثة وظاهر عبارة الاشارات يشهد لذلك وهي
ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيه مثبته

بيان النوع المنحصر في الفرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم قال في حاشية التجريد اذا جوّزتم صدور الشئ عن تصور نوع المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور عرض كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوّزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من البيان وليس له دون ان يكون الفرق بين كلامهم اعني قولهم ان الرأي الكلي لا يشوبه عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن العلة الكلية ولكن يبقى انه يلزم في العلة الكلية تصور جزئيات الحركة بحيث اه قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار فان لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر وعلم يفرض من الممكنات حين المعلول يكفر علم بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه تعالى ان ثابتا وكونه المعلوم حادثة وظاهر عبارة الاشارات يشهد لذلك وهي ان واجب الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم فيه مثبته

الفيوم هو البيرجي عن العلايق
عن جميع انحاء التعلق بالغير
نوع اشارات

بيانه في فص مبنية اي كافية ببيان من جميع
انحاء التعلق بالغير والضعف وعدم الاستقلال
الاحكام والمعاد المعقلية كما هو المعاد
ما بعدها وما يجعل الذات حالا الاذاية
وغيرها مما يجعل الذات التي يصير
عن الشخصان والعوارض التي يصير
المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما
وهو بليغ وقوله يعقل الكثرة فاعلا
من ضمير قوله ان يعقل الكثرة فاعلا
بليغ وتقديره على ما في شرح الاشارات
للمطوبي ان الاولى ان يعقل ذاته فتصدر
وتعقل الكثرة لانه معلول له فتصدر
الكثرة الى معلولاته مرتبة بترتب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة
ذاته المعلول عن العلة وذاته
ليست متقدمة لا بغيرها كالكثير
اللازم والمعلول لا يقدح في وحدة
علتها الملزومة اياها سواء كانت
تلك اللوازم متقررة في ذات العلة
او مباينة له فاذا تقرر ان الكثرة للمعلول
في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم
عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكثره والحاصل ان الواجب واحد و
وحدته لا يزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه انتهى
حرري

فعقل الكثرة

عقله بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لا لذاته متأخرة لا داخلة
في الذات متقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة
لا غنى متباينة لا يقطع الوحدة والاول تعالى بقرضه له كثرة لوازم
اضافية وكثرة سلبية وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لما لا تثنى لذاته
في وحدانية ذاته اترى وذلك كالوحدة فانها اذا عدت لا تثنى على الكثرة
مع انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير
النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجة قدح في
وحدة المعروض او يتصور حقيقة ذاته بصورها اه هذا صحيح
في عدم قيام تلك الحركة لتصور بذاته تعالى بل يفيض عنها صورها
معقولة اى يفيض عن حقيقة ذاته صورا لا يشا معقولة بنفسها
من غير حاجة لها في تعقلها الى صورة اخر وهذا واجبان يكون
عقلا اه حاصله ان تعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها
معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك الصور الفائضة من
تعقلها وادراكها بصور مجردة قائمة بذاته تعالى لانه يعقل
ذاته بذاته وهو مبدأ كل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وذلك

ثقافة للجميع

لان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم التام بمعلولها بالعكس فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو هو لا يقتضي علة المعينة فتي علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحتج الى علة مخصوصة بل الى علة تامة والا افتقر كل معلول الى تلك العلة ق وهي صادرة عنك اي تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك بمشاركة ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه وبمدخلية محل الانتزاع فيما انتزع عنه ف بل ربما يتضاعف اعتبار انك المتعلقة بذلك او بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وذلك لان اعتبارك كونك عاقلا لتلك الصورة او كونك عاقلا لما هي صورة له وكذا اعتبارك كون تلك الصورة صورة ادراكية للشيء غير اعتبارك كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع ف ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في دفع ما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس

كما ذكر اذا قال انها لا تقتضي الا فقط بل تحصل من شيوع الا من الشمس والحرارة في براد اللوازم اللازم تدبر ابن كمونة

دفع ما يتوهم من ان منشأ العلمية لا صورة بنفسها انما هو الحلول دون العلة ووجه الدفع ان الحلول شرط في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل بوجه آخر غير الحلول لحصل التعقل المذكور

الاعتراض الاول

في النفس وامتناع حصول صورة اخرى مهما مساوية لها خلافا
لبعض الاشاعرة حيث جوز حصول صورة اخرى مساوية
لصورة الفاعل في المحل القابل وهما متضادان
وهما متضايفان اذ العلم بالشيء يستدعي العلم بكونه
عالما به وهو يستدعي العلم بكونه معلوما له
والثاني ضعيف لان العلم بالمتضايفين
قد يكون ضروريا كالعلم بالابوة والبنوة
وقد يكون نظريا كالعلم بالفوقية والتحتية
والاول ممنوع

الاعتراض الثاني

يصدر عن الفاعل فانه ليس بمحال فيه وعن ان الصورة العقلية ليست صادرة
عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة فيها عن العقل الفعال
فيكفي تلك الصورة حاصلة وانعدمت

وجه الدفع اما عن الاول وهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا
للتعقل فلا يلزم نفسه اثنانية في تعقلها بل حلول الصورة في
النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى ان حصل
لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل لها التعقل واما عن الثاني فهو
ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكفي حصول النفس
ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد
حصول الشيء للقابل اضعف لكونه حصولا لغيره من حصول الشيء
للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بالطريق الاولى

الجواب عن هذا السؤال والجواب اشار بقوله وعلم ان حصول الشيء
للعالم اه واذ قد تقدم هذا فاقول له هذا شروع في اقامة البرهان
على المطلوب بعد تمهيد تلك المقدمات وتقريبه الخ الاهام ثم ان
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها اه يعني ان لها تعقل

فيكفي الفاعل في تعقل ما يصدر عنه بصورة اخرى فالقياس في سائر الفاعل

وجه الدفع الاول

وجه الدفع الثاني

صادرة عنه فلا تكفي في تعقل النفس صادرة عن

فلو كان ذلك الحلول شرط التعقل لم يكن هذا

هذا هو الجواب عن الاول

حاصل الجواب ان هذا الحكم الخ
ادراك الذات بالذات لا يتوقف
على الصدور بل على الحصول للغير و
ذلك فيما بين النفس والنفس حاصلة
بترتب على الحصول احدهما على الآخر فيما
الخ الحصول وقد عرفه عن

لا يخفى ما بين قوله اذا كان
الثاني اه وبين قوله وهو
التعقل من التناقض حيث
يلزم من الاول اذ شرط
العلم وهو الثاني اه
نفس العلم تأمل

الجواهر

في النفس وامتنع حصول صورة اخرى معها مساوية لها خلافا
لما يصدر عن الفاعل فانه ليس بحال فيه وعن ان الصورة الثانية ليست صادرة
عن النفس بل النفس قابلة لها واغا حصلت الصورة في العقل بفعل
ووجه الدفع بمنع الشرطية الاولى وهو ان كون الصورة حالة في النفس شرط
للتعقل والام يتم في نفس ذاتها بل حلول الصورة في
النفس بشرط لحصول تلك الصورة لها الذي هو شرط تعقلها حتى ان حصل
لها الصورة بوجه اخر غير الحلول لحصل لها التعقل والجواب عن الثاني فرض
ان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكفي في حصول الغير
ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حضور الشيء المجرد
حصول الشيء للقابل اضعف فكفى حصول الغير من حصول الشيء
للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بالطريق الاولى
الى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وعلم ان حصول الشيء
لفاعله اه وقد تقدم هذا فاقول له هذا انما يتم في قاعدة
على المطلب بعد تمهيد تلك القاعدة وتقريبه الى الافهام ثم اما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها اه يعني ان لها تعلق

جامعة الملك سعود للعلوم التقنية

من التعقل احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيها تعقل
بناء على الشهود
ما ليس بمعلولات لها كتعقل الواجب تعالى وتعقلها المعدومات وذلك
انما يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من الواجب تعالى
والافاضة
والحاصل ان علم الله تع هو حضور سايير معلوماته عنده تعالى
اى جميع
ومثل اعدومات الممكنات حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند
على المعدومات
الله تعالى كانت ايضه حاضرة عند الله تع ضرورة ان الحاضر عند
حاضر حاضر فيكون الله تع عالما بالجميع الاشياء من غير تكثر في
ذاته تع وكذلك الوجود على ما هو عليه اى كما ان الواجب تعالى
يعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك تعقل وجود
جميع الموجودات على النحو الذى عليه الوجود في الواقع تع وليس المعلول
لا بصورة
الاول من صفات الواجب بمعنى انه اعتبر في كون الشئ مدركا
لشئ كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشئ المدرك
عين المدرك او كان قايما به وصفة له وظاهر ان المعلول ليس من صفات
الاول
الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما لحضوره عنده
فيكون ادراكه تع لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول

الاشراق من الواجب
موقوف على علم الواجب
بتلك الصور بل يذى الصور
ايضه ففيه مصادرة على
المطلوب ع ن

فان كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
المعلول الاول باختيار الوجوب
يصدر عنه العقل الثاني لا باختيار
الوجوب تنظام

علوم طوسيه
النقوله دره السيد

المعلول الاول صادر عنه تع لكونه حاضرا عنده تع قوله بل يكاد
ان يكون مصدرة فانه يمكن ان يقول ان كونه محلا لتلك الصورة ليس شرطا
في تعقله اياها وهو احتمال قوله اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث
وهو وجوده بالقوة وجوده بالفعل وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث
المتباينة في الوجود وهي العقل العالي الصادر عنه باعتبار وجوده
والفلك الاول الصادر عنه باعتبار امكانه ونفس المجردة الصادرة
عنه باعتبار وجوبه لموجبه الواجب لذاته قوله فالعلل متحدة في
الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث
زائدة عليها في الخارج قوله وليست تلك الاعتبارات بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع
كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله فلا بد
فيها للمقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وهي ان العاقل لا يحتاج
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة تلك الصادر
قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اي
يتوقف عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لان نفس الاختيارية

هذه الفصل الثلث يمكن تعلقها بالوجود متحدة في الوجود وتنافيها هو العقل الاول متحدة ان معلولا تغايرت

لا يخفى انه هذا موافق لما ذكره فاضل محبي حسين في شرحه للهداية نا اولا عن الامام ولكنك خبير بان الوجود اشرف من الوجوب وان كان بالغير كما ان العقل اشرف من النفس فاضل الرومي

قوله لا يخفى ان قول الشارح بل يكاد يكون مصدرة مبني على ان يكون الاشارة فان حصلت تلك الاشارة دليلا على ان يكون محلا للصورة ليس شرطا للعقل وهو ظاهر ويدل عليه الظاهر انه تفريع على ما سبقه وذكر المنع بهذا الظاهر فالاشارة فاضل قاسم

لا يصدر عنه الا الواحد اثر بعدهم

اي ان العاقل لا يحتاج في ادراك الصورة التي صدرت عن ذاته بذاته الى صورة اخرى التي هي غير صورة صدرت اولا عن ذاته بذاته كما مر تقريبه لذا مر تقريبه قدم

قيد اشارة الى انه ضمير يرجع في الشرح الى الاعتبارات وضمير عليها راجع الى المعلول بالذات والمقصود ويجوز ان يكون راجعا الى الاعتبارات بالمعنى المذكور فاضل قاسم

فى العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر من كلام ههنا
ان الاختيار صفة خير القدرة يوقف على القدرة وهو مناف لما تقرر
عندهم من كون الصفات الثبوتية منحصرة فى السبعة ومناف ايضا
اى لمذهب اصحاب الشافعى للاعند الامام الاعظم كما هو الحق
لما سيظهر من كلام الشارح من كون القدرة والاختيار صفة واحدة
حمد متى المص فى ادراج جميع الممكنات
توقفها لا يعتبر به فيلزم ان يكون للحوادث وجود ان لم تتوقف علم
اى لا يعتد
تعالى اما وجودها فلامتناع تعلق العلم بالا شئ المحض بديهة
واما ان ليتها باعتبار هذا الوجود فليكون علم تعالى ان لبتا وهذه
الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لا تتأتى كونها صفة للواجب
فان ليتها ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت كونه حادثا فعلم انه يعلم
بعلم البسيط الاجمالى جميع الاشياء والامر منه ليس الا كون
الحادث موجودة فى علمه بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود
الواحد هو عين علمه تعالى بالحوادث فان ليتها وجودها فى علمه تعالى
هما ازلية صفتية لا ازلية العالم وذلك العلم مبدأ لوجوداه
بالاختيار
دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتعددة الوجود عنه تعالى
يقتضى كون كل واحد منها معلولا بخصوصه فلا بد لكل منها وجود

وايضا يظهر من تفسير الاختيار ههنا و
تفسير القدرة فيما سيجئ ومن ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار
صفة واحدة والقول بان القدرة ههنا
وفيما ليس للايفع فرحم مادة الشبهة
فان الاختيار لا يتوقف على الارادة بقبل
عكر ظاهر ويمكن ان يقال ان المراد من الاختيار
تعلق القدرة وازليته لا ينافى توقفها على
الصفات الثلثة فان تعدد ما تعلقه بالذات
او مجموع الثلثة وتوقفها على كل واحد منها
انما ينافى للتغيير من كما ذكره الفاضل
ناقل حرر تركى

وفيه ان الحدوث انما هو باعتبار
الوجود الخارجى فلا ينافى القدم
باعتبار الوجود العلمى وافهم

وذلك لان ذات غير الواجب صفاته ليس
الا وهو العالم او من العالم فلما لم يمكن
كون تلك الموجودات لكثرتها صفة
للواجب كانت عين العالم فازليتها
ازلية للعالم وقدم له وقد ثبت انه حادث

هذا ما افاده مع الشكر والثناء

وجوده مغايرا لوجودها سواه فكونها معلولة بعلم بسيط لا يمنع ذلك
بفتح رجوع ووجه الدفع ظاهر قوله فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود
وجود اه اى فيلزم ان يكون الممكن الموجود بهذا الوجود الاجمالى
العلمى موجودا فى علم بوجود آخر قوله او يترامى الى وجود واجب اى
وجود يكون صدوره من الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا
بالنسبة الى ذلك الوجود وهو محال قوله وتعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة فى علمه تعالى وكمّ وجودها فيه بحسب علمه تعالى بها قوله ومعنى الاجمالى
كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء مجملة ومنفصلة
اليها عند تحديق النظر ونظيره من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة
واحدة وبرؤية واحدة من غير تحديق البصر اليها وهو علم بالفعل قوله
بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحد منها عند ادراك فى فمن
صورة الكل المتألفة من صورها من التمثل الذى ذكروه من خال
الاضافة بيانية فالعلم بجميع المعلومات علم بالفعل
المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلا والعلم الاجمالى بعلم من علم
مسئلة ثم يغفل عنها فانه يحضر الجواب الذى هو تلك المسئلة فى ذهنه
اجمالا

تركيب اضافى بالمك
الفاعب صفة لان الوجود
اشاريه اذ ان

فى التلويح والحكماء متفقون
على انه تتبع تعقل المعلول ان تعقل
وان لم يشاء لم يفعل وان قال
الحكماء لعل صدق مقدم
الشرطية بحسب الدوام
من طرف المحقق

حال من صورة واحدة
او صفة بعد صفة من
صورة واحدة اه
اى من غير تقليب البصر
الى كل واحد منها على الاستقلال
وهو المراد من
المعلومات علم بالفعل

وهو ان العلم الاجمالى بمبدأ
الشئ ونتيجته وجميع
صفة كل منهما وجميع
الشئ ونتيجته وجميع
حاصله ان الوجود
الوجوه المستلزم او من الوجوه



دفعة وقال الشارح الجديد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
واحدة؟
حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل

وجه بل هي بالفعل من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة
وعلم بالقوة نظرا الى تفاصيل التي في ضمنها انتهى وفيه فانه لو فرض ان
العلم بجميع المعلومات علم بالقوة لا بالفعل
الامر في المثال كذلك اي لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن
المسئلة علم بالقوة فليس الحال في المثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل
وعدم مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل توضيح
الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمناسبة في الجملة ولا يجب فيه المطابقة
واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر الى الفهم الى ان العلم المتعلق
بتفاصيل المسئلة علم بالفعل ايضا وان هذا المثال لا يطابق الممثل له في
الواقع وتوهم بعض المتأخرين توهم فاسد وقد حقق ذلك اي
وقد حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية فلا يعبأ بما يتبادر الى
الفهم من كونه علما بالقوة القريبة او حقق كون الغرض من المثال هو
التوضيح دون الاثبات بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة
قوله اهي قائمة بنفسها او بذاتها اي اهي قائمة بحيث وجودها في علم تعالى

---

ثم وجه كونه بالقوة

لكن ارجاعه الى الاول اولى ليوافق ما صرح به الشارح في آخر مسئلة الحدوث حيث قال هناك قلت ان العلم الاجمالي علم بالفعل بجميع المعلومات

في تفاصيل الممثل له وذلك قوله وهو العلم بالفعل بجميع المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحد منها عند المدرك في ضمن صورة الكل المشتملة من صورها على كل

بالقوة المحضة

الذي ذكره المحقق الشريف في حاشيته على التهذيب

فلم تكن عالما بالقوة

بنفسها او بذاتها مع ضرورة امتناع كون وجودها فيه عين علم الذى هو
عين ذاته مع على هذا المذهب قوله وهى فهذا الوجود محدة فلا يلزم
اى على مذهب الحكماء
من قيامها بجهة هذا الوجود بذاته مع تكثر صفاته الحقيقة قوله من الوقوف بين
القياسين بالفعل والحصول فيه قلت الشيخ المجدد للتجريد اى حصول الشئ فى
الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشئ فى المكان لا يوجب
اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل
فيه واما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه ثم
قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها او اشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا
اى جسم نام اه
اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود
فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهرا عنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر
لانها عبارة عن الحيوان نفسه على هذا القول سر
مهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج
بالقياس بذاته
وهو علم وجزئى وعرضى فعلى طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى الذهن
بالنظر الى ذهن واحد
يشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وجزئى وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو فليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن

لانها بحسب هذا الوجود هى علم نفسه

حين كان الاشياء موجودة فى الذهن رجع

لانه موجود فى الذهن والخارج وهو موجود ايضا بنفسه

واما على طريقة القائلين بالشبح فالشبح الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى هو كلى وجوهر والمراد بوجوده فى الذهن حصول ما به الحكاية عنه فى الذهن وهو على طريقة القائلين بالاشباح والصور الحاصلة فى الذهن وهى قائمة بالذهن وهو علم والمعلوم بالذات هو الشبح الموجود فى الخارج

وانما تحقق العلم بكلا الفريقين القائلين بالاشباح وان هناك امرا واحدا هو العالم بالذات وهو الموجود فى الخارج

فى الدرس

بخلاف اهل الشبح فان هناك امرا ان مفهوم الكلى وهو غير قائم بالذهن وصورته وهى قائمة به

وقايم به ومعلوم هو غير على تحقيق هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل في الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو
عرض وجزء لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصة بتشخصات ذهنية و
هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي جوهر ومعلوم انترى وحاصل القدح الذي اورده الشيخ
في حاكميته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل
قوله وقد حنافيه على ما ذكرناه دفع لما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال
انما يتستر لعلم يكن هذا الاحتمال معدوما وليس كذلك ووجه الدفع ان
القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا
الوجه لا يقدح في امكان المذهب الغير قوله ولا يكفي قائمة به فلا يلزم ان
يكفي لدفع صفة ثبوتية زائدة على ذاته تع وله يكفي فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شئ قوله وله يكن جعل المثل الافلاطونية على ذلك اي على
الممكنات الموجودة في علم تعالى اي على صورها الحاصلة في علم حتى يلزم
من قول الحكما بوجود الممكنات في علمه تع قائمة بانفسها قولهم بالمثل
مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة

وقايم به ومعلوم هو غير على تحقيق هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل في الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو
عرض وجزء لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصة بتشخصات ذهنية و
هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي جوهر ومعلوم انترى وحاصل القدح الذي اورده الشيخ
في حاكميته عليه هو ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل
قوله وقد حنافيه على ما ذكرناه دفع لما يقال ان الذهاب الى هذا الاحتمال
انما يتستر لعلم يكن هذا الاحتمال معدوما وليس كذلك ووجه الدفع ان
القدح فيه ليس لكونه باطلا غير محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا
الوجه لا يقدح في امكان المذهب الغير قوله ولا يكفي قائمة به فلا يلزم ان
يكفي لدفع صفة ثبوتية زائدة على ذاته تع وله يكفي فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شئ قوله وله يكن جعل المثل الافلاطونية على ذلك اي على
الممكنات الموجودة في علم تعالى اي على صورها الحاصلة في علم حتى يلزم
من قول الحكما بوجود الممكنات في علمه تع قائمة بانفسها قولهم بالمثل
مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور معلقة

ولنا قال مذهب ثالث لانه
ليس مذهب اهل الشرع
وهو ظاهر ليس مذهب
الثالثين بحصول وجود
الاشياء انفسها في الذهن
لان العلم والمعلوم تغايران
كما ذكر المذهب فالتسليم
بخلاف ما ذكره من الخلق
هذا اقول هذا كلام

لا يخفى انه على هذا يلزم ان
يكفي فاعلا وقابلا على
مذهب الشيخ بناء
على ما قرر من العلم الفعلي
الا ان يقال دلائل
اختلفوا في الجهات
فليس

ثم ان الشيخ ذكر في الشفاء
هذه الكلية انشائية ولا دخل في
الوجود في الخارج لان
الوجود في الخارج لا
يتوقف على الحصول والقيام
بالموارد وهو ان الموجود
منوع اذ ليس هيهنا
مفهوم الحيوان الذي هو
يتوقف الكلية انشائية
آلة في كل الموجود في
فرق بين الحصول والقيام
الكلية ليس
مع تغاير موجودة في الذهن
بالذهن موجودة في الخارج

بخلاف الوقوع بين الحصول والقيام

ثم ان الشيخ ذكر في الشفاء
ثانيا بالهوية ملخص لما الشفاء
لكن قد ذكر الشيخ وضحه بذلك
لح حرره

بسم الله الرحمن الرحيم
علوم طوليو
الثقافة الإسلامية

والدليل ان [illegible] حاصلة في علمه تعالى وان كان [illegible]

موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشوس المشاعر وهذه
صور غير موجودة في الخارج قائمة بانفسها قوله والدليل الذي ذكره في
وفي بعض نسخ قلت ليس ببعيد ان من ذهب الى ان
يقبلها اه اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى قائمة
بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطله
الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال
الذي ابداه بعض المتأخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع ان جهابذتها
فيما اعلم يأتي اذا قيل بوجود صورها في علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا
قيل بوجود ها فيه وجودا ذهنيا وظليا فلا وجه قوله وهذا اقرب
مما قيل ان علمه اي ما قلنا من ان علمه تعالى بالممكنات بكونها موجودة في
علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان
علمها منطوية في علمه بذاته بمعنى ان علمه بذاته علم اجمالي بها لان
العلم بالعلة لعينه العلم بمعلولاته اجمالا قوله وذلك يقتضي الى ان يكون
العلم باحد المتضايفين اي بمعنى لاعلاقة تصلح اه تجعل مصححة وجهة
بكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهوري
بينهما وكونه موجبا لذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين

هل افلاطون ان صور معلومات التي قالها بذوات

علم صور الافلاطونية كما ذا يقول

وانما قال على مذهب الحكماء لان الحكماء اسم المبطلون بتلك المثل كلهم

التضايف المشهور كالابوة والعلوم والتضايف الحقيقي كالعلية والمعلولية

المشهورين مطلقا سواء كان بينهما علاقة بالعلية والمعلولية او لا يكفي
علما بالمغايرة الآخر وهو بعيد كما لا يخفى قوله ولو سلم انه كذلك اشارة
الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين
لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين الآخر وذلك لا يحصل بمجرد الاستدلال
بامر واحد امور متكثرة وعلم بذاته علما هي عليه اي على الاحوال
التي هي ذاته على تلك الاحوال في الواقع قوله لكفى ان يقال ان من
جملة اه اي لكفى ذلك من غير حاجة الى كونه ذاته علة لها قوله وفيه ما
اشرنا اليه سابقا من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار
انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه
بالاختيار تعسف ظاهر لا يرتضيه الفطرة السليمة قوله وحضور
الشيء بعد نفسه يستلزم المغايرة اه وذلك لان الحضور نسبة فلا
تتصور الا بين امرين متغايرين قوله بل يكون مع اعتبار قيد علما بانه من
حيث هذا اذا كانت المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم والتناقض
انما يلزم ان لو كان القيد معتبرا في جانب المعلول والحاصل ان حضور الواجب
نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار

بخلاف ما لو كان علما بذاته حين
علما بالمعلول فانه يعلم بذاته
واحدا لا تكثر فيه وكثر

حاشية

القيد فحضوره عند نفسه لعدم علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد وقد اخرج في

هنا بعض الناظرين وقال ما شاء قوله والتعبير بعدم الغيبة اي بتيقن الحضور اشارة الى قباحته

بعدم الغيبة لا يجدي في عدم استلزام امر المغايرة لان عدم الغيبة نسبة

ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة قوله قلت عدم الغيبة بقي النسبة وفي

النسبة قد يكون له يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء

هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة و

انتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة فانه كما يكفي بوجود الطرفين

وانتفاء المحمول عنه كذلك يكفي بانتفاء الموضوع قوله وعند الحكماء عبارة

عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل واذا ذهبوا الى ذلك

لزعمهم ان القادر اذا صح منه الفعل والترك فهو اذا يفعل بقصد وميل

فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد

على تركه بالقياس اليه فيكفي الا يجاد حتى اولى من تركه فكان بالايجاد

محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بد وذلك الايجاد ناقصا

وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة وبعض المعتزلة بانا لا نعلم ان المختار

بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد

لصحة وجد الفاعل المختار ترك ما يجد

لطائفة

لكفى ان كلا منهما معدوم وان او

لكفى لاجل ان نفس الشيء ليس بموجود

حتى يكفي لاجل ان نفس الشيء ليس بموجود

قوله لما ذا ليس بكاتب فان مفاده ان

يكفي زيد موجود او الكتابة منتفية

عنه او هو ان يكفي زيد ليس بموجود

والحاجة اليه الكتابة منتفية عنه

تأمل

اي ايجاد القادر ذا الاختيار

اي حين ما يترجح وجود ما يترجح به الايجاد

اي القادر

مع في الفعل والترك

منهل الشفاء في علوم الشريعة والأدب

علما تركه بل يجعله اي مقارنة من غير مرجح يدعوه اليه ويسكو
في هذا بقدمي العطشان والجائع الهارب من السبع بين
المياوات في جميع الجهات التي يتصورها التي ترجيح بلا مرجح وقالوا
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال بل هو مراد لكن نختار
فيرجح باراديته اي تقدره وشاءه وايجابه وتلك الارادة هي
والمتسلسل وقوله وعدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دايم
الوقوع وذلك لان مشية الفعل الذي هو الخير والجود لذاته تقتضي
الذي هو الخير المحض والجود المطلق له كرقوم سايرصفاته وقوله
وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه
تعالى قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان
صدق الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس بصدق
طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا
وقوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
اشارة الى ما قرره المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل

اقول ان اثبتم عدم امكانية الترجيح بلا مرجح
نحن ايضا نختار ذلك فلا يكون فعله
العبد جبريا محضا كما ظنه لكن يتوجه
الثواب والعقاب لان ما يثبت بالاختيار
كالترجيح بلا مرجح لا يثبت بالاضطرار
فيلزم ان يكون فعل العبد جبريا فيترتب
الثواب والعقاب يلزم الاشكال
لا فيها وفوق ما بين الترجيح
من غير مرجح والترجيح ح
ء احدهما من التفعيل والاخر
من التفعل

اكد دوام وقوع مقدم الشرطية
الاولى لاجتماع مقدم الشرطية الثانية
لانه لو ترك الفعل الذي هو الخير
والجود فتركه اما الى بخل او الجهل
لذاته تعالى عنهما فيكون لازمة

على انه قال ان كان الشرطية الثانية
غير واقعة وغير صادرة ولم

ومنه يعلم ان الترك بنا في كونه مختارا بل يوجب ذلك كونه موجبا. قوله
كما ان العالم ما دام عالما لا يقبض عينه كما مر قريبا برقم من عينه يقبض القدرة
اه قال الامام محمد الاسلام ان هذا ملتحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا
كخلق النار عند وقوعه على وجهه والجبر ظاهر في الافعال الطبيعية
قوله فما ظنك بان يكون عليما بذاته ويكون عالما بكونه الفعل خير لا يخطا
ويكون الترك مستلزما لعدمه قوله لانه المقتضي لقدرته هو الذات و
ذلك لوجوب استناد صفاته الى ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها
والا لكان مستكملا بالغير قوله والصحيح للقدرة هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيان
يختلان القدرة قوله فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في الكل وذلك
لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى جميع الممكنات على السواء فان
القدرة ثبتت لها لاصالة هي منفيات محفوظة لا تمايز فيها بوجه
اي لا وجود لها ولا تقرر لها تمايز فيها مذهب اولا لوجود لها
فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المقدورات مانعة من تعلق
القدرة كما يقوله المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات على ما ينتفيه
كونه قادرا ثبت في الكل قوله ولان الامكان الذي هو علة الاحتياج
الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فما يوجد ممكن الا وهو محتاج

[illegible] الاشاعرة [illegible]
[illegible] فلا يكفر بها [illegible]
[illegible] فلا يكفر بها [illegible]
[illegible] فلا يكفر بها



في وجوده الى علة فعلته اما واجب لذاته او ينتهي اليه وفيما للدور
والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون قادرا
بالقياس الى معلوله الاول وغيره
على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكنات الذي هو معلول له بلا واسطة فظ
اي بسبب قدرته عليها وكل الوسايط
واما اقتداره على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار
له تعالى عليه فان وجوده وعلمه بوجود علته وعدمها فاذا كان وجوده
وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين وهو ظاهر ونفي
اي القدرة بالقوة على جميع الممكنات
ان يعلم ان بناء هذا القصر على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا فانه
اي زمانا وهو قادر حينئذ جميع الممكنات في الحال
مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء بالايجاب ثم يصدر عنه
فخرجه الصفات
بيان الجنس
بعض الاخر بالاختيار انتهى فذلك لان الصادر بالايجاب يكون قديما
فلم يثبت الا الذي هو جميع القدرة
وهو ناف لحدوث العالم قوله ولان الفيض عن البعض بعضه اي بجميع اجزائه الماضية مستلزم للحدوث
لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة فلم يحصل
صلاحية ذلك البعض عنه تعالى ايجابا بالمباشرة في المسئلة السابقة
قوله لكن اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات القدرة حاصله ان
عدم توقف ارسال الله تعالى الرسل على اثبات قدرته بجميع المقدورات
لا يكفي في اثبات هذا المطلب بل لابد في ذلك من علمنا بان ارسال الرسل وهذا
اي من تصديقنا بانه رسول
اي اثبات
هذا المطلب بالادلة
السمعية مثل
اي بحصول القدرة على جميع الممكنات

العلم

لكما يقوله الاشاعرة انه
موجب في صفاته ومختار
في سائر الممكنات منه
يعني ومن قوله ايجابا
ان الايجاب واسطة
بين القدرة والعجز
هو محل تحشون
لا دليل

D47

القدرة

العلم لا يحصل الا بالعلم بكونه قادرا ثم بشاملة بجميع المقدورات فاثبات شمول

اعني تحصيل العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات رسال

الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة كان اثباتا للشيء بنفسه وانه

باطل قطعا اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجز فعل الله ومقدوره ودفع

لما يقال انا اثبات كون المعجز فعل الله لا يتوقف على اثبات شمول القدرة

بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات

كون المعجز فعل الله ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتأتى الا ضمن

اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مستقل باثبات كونها بخصوص

فعل الله ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك الدليل لا يجدي بل لا بد من

تفحصه والتشبث به واشار بقوله ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة

فعل الله لا يكفي في كونها تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد

في ذلك من كونها مقدورة للرب وصادرة عنه بالاختيار فان الافعال

الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة فانهم

ذهبوا الى انه تعالى موجد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره

لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر قوله القول ان الشرور والمعاصي

على ما نادى قوله الشارح هو
اذا فان الله سبحانه وتعالى
عادته جرى بخلق الشر عند
تصويبه ايكم ذا

غير مأمور بها اه حاصله انه ليس شئ من الشرور والمعاصي مأمورا به بل
المأمور به انما هو الخيرات والطاعات وذلك لان الارادة اما ان تدل
على ما زعمه بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل او تستلزمه
ذهب اليه الاخرون زعما منهم ان الامر بخلافه وما يريده سفه وعلى التقدير
من عدم كونها مأمورا بها عدم كونها مرادة اما الاول فظاهر واما
على الثاني فلان كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مأمورا بها
يستلزم كونها مرادة وكونها مرادة يستلزم عدم كون
الشرور والمعاصي مرادة بتين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين
معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورده حلبي من انه ان اراد
ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بها على عدم كونها مرادة
بان الارادة اما مدلول فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها فهو ظ
فوجب ان يقول بدله قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء
اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة او يترك
قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قوله والرضا
هو الارادة اجيب عنه بان الرضا هو ترك الاعتراض والله تعالى يريد

بتحقيق الاولى

الكفر

هذا الصواب انما يتم لو قيل
كما ضدين بما مر من
فتامل

فليكفر اي الشرور والمعاصي
مرادة لم يقل بل يكون مراده
الخيرات والطاعات

فيكفر الارادة لا الارادة
يلزم

والحاصل ان ما يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم
لجواز كونه اعم كما مر وما يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
تحقق الملزوم بتحقق اللازم والاعم قسم الكلام
ان يجعل اللازم على الاول والملزوم على الثاني
كما مر

ط
الظاهر العبارة ان يقول للتدلل
على استلزام كون ضدهما مرادا
بهما لعدم كونهما مرادا بالامر

الكلف المكلف ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيده ان العبد لا يريد الا ما يريد المولى
وليس مأمورا بارادة ما يريد المولى بل مأمور بترك الاعتراض عليها فالمراد بالرضا
هو ترك الاعتراض عليها اى ترك التصريح بها وترك الاعتراض عليها
غير الارادة قوله ومع قطع النظر عن ذلك اى عن تقبح خلق المعاصى لمصالح
لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يعنى ان بناء كون خلق المعاصى منكرا
انما هو على كون الاشياء وقبحها عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه
ح يكون خلق المعاصى مستقبحا بالقبح فى نفسه اى مع قطع النظر عن اعتبار
الشارع اياه قبحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا ونحن بعكس
الاشاعرة لا نقول بكونها عقليين بل شرعيين عندنا حاصله ان الامر
الشارع وهو الحكيم اذا لم يجب عليه فعل شئ من الاشياء فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر فى الحسن والقبح لانعكسا حال ما قوله
فلك ويلزم ان يكون العبد فى المثال المذكور كذلك وذلك لانه لما استكان
المانيان بايفاء الامر طاعة فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان البطاعة
هو الاتيان بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا والعاصى
مطيعا فان العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما يريده ويرضاه الآمر فهو يوجب
كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمأمور به

لانه لو وجب عليه فعل شئ من الاشياء لوجب فعل الشئ الحسن فاذا خالف يكون الخالق مستحقا للذم فيكون الخالق منكرا والله سبحانه اعلم

جامعة الملك سعود للعلوم الطبية والصحية
الثقافة العلمية

لا يلزم في المثال المذكور خلاف هذا الجواب
ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا

ومع انه خالفه لعدم اتيانه بما امر به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون
مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد قوله ولا شك انه لم يعلم السلطان
اي كما لا يلزم ايضا ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد امره
اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على ان يكون مخالفة امره
مخالفة لرضاه فلو علم السلطان ان رضاءه بالمخالفة لاعتقاد انه مطيع
لسيده لا مخالفه فلا يقوم له عذر لان السلطان يقول للسيد انما رضيت
بما امرته به لان رضاءك في عدم اتيانه به قوله ويمكن ان يقال ان الامر امراة
الخ حاصله ان كون الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به
المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي
مطيعا وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني يتكون ويحدث به جميع
الكائنات المأمورة بالتكوين والحدوث كقولنا تعالى لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثانيهما تشريعي تدويني وهو
الامر الذي كلف به العباد بالايمان والطاعات التي عليه مدار الثواب والعقاب
فتحقيق الجواب عن الثالث ان الطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني
والرضاء اعني ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون الامر التكويني اذا

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث



اذا خالفه واما اذا وافقه كما في المأمور بالايمان الآتيين به فيتبين عليه الرضا
ايضا لا يلزم كونه الكافر والعاصي الآتيين بالكفر والعصيان المأمورين بالايمان
التكويني مطيعين ولا يكون العبد في امتثال المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما أمر
به بالامر التدويني اي التكليفي الذي يتبين عليه الرضا قال قوله كما يقوله
المعتزلة اه قالوا الكلام التفع اصوات وحروف غير قائمة بذاته تع بل يخلقها
الله تع في غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي ص او غير ذلك كشجر موسى
ع ومعنى كونه تع متكلما خلقه وايجاده هذه الاصوات والحروف في الغير
قوله لانه خلاف النصوص فان النصوص واقعة في كونه متكلما وصرف
تلك النصوص من ظواهرها التي هي قيام الكلام بذاته تع وحملها على كونه
تع موجدا له في غيره مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما
سيأتي بيانه قوله لان دلائل السمعية فان القرآن وكذا الحديث محكمة بحيث
لا يمكن انكاره ولا تأويله بل كونه سميعا وبصيرا مما علم بالضرورة
من دين محمد ص فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات
الدينية قوله وليس راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا اذا
علمنا شيئا علما تاما حيا ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين الحالتين

في نفس الامر

يكون المطيع عاصيا وبالعاصي مطيعا

ولا يخفى انه على هذا يلزم ان يتخلفها امر ولا يلزم تقويما ولا تقريبا

يكون

عصيا حبيب غالبا للذة المختار وقد يكون في

لذة العبد مولا بالمال ما امره السيد هذا يمكن التكثير العبد مطيعا بالمال ما رضاه السيد فيه وهو يكون في عين السيد مطيعا بالقوة في يكون الصدقة الصوم الخ الحالة اذا علم ان رضاه فيها مطيعا لو اجبر ان لم يكن وجهه ان الرضا يترتب على الامر التدويني فقط وجودا وعدما والتكويني ومن كلام الشارح يفهم انه يترتب عليه الرضا اذا وافق كذا فهم من تقرير الاستاذ

وقاوتعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشمل على امر زايد هو الابصار
وكذا حال السمع قوله واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما اقول ما
ذكرنا انفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث
بأبى عن حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية يدل
على امتناع حملهم على الكيفيتين الحاصلتين بالآلتين المعروفتين
وعقولنا ناقصة قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد لنا من هذا الاعتراف
وبا قرر نام يسبق مجال لما قيل انه لما صرفنا عن معناها الحقيقي
والتقليل في القلة مرتهم عالم يلزم من نفيها نقص فلم لم يجعل السمع
والبصر على ما يقول الاشعري والملائكة على العلم بالمسموعات والمبصرات
قوله فان علمنا عرض وان الوض هو الموجود القايم بالمتحيز بحاما
في المواقف قوله ومحدث ضرورة كون صفات الحوادث محدثة قوله
وقاصر ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا قوله ومستفاد من الغير
هو المبدء القابض للصور كلها قوله وعلم قديم ضرورة استلزام
كونه حادثا كونه في ناقصة الازل قوله وكامل كاستلزام قصوره
كونه في ناقصا ايضا قوله وذاتي اي مستند الى ذاته في لامتناع احتياجه

ظاهر النصوص من كلامهما صفتين والذي
مغايرتين للاثنين ارتفع عالما لما ذكرناها
والعلم صفات ولم يكن ذا ان السمع والبصر
صفة نفي فلو كان ذا ان السمع والبصر
راجعين الى العلم كان حكمهما كذا
المحسوسات ولم يتعرض بخصوص
ادراك سائر المحسوسات و
بسمعه بكلم مخصوص وانما ذا فالاولى

فلم لم يصرف عن الظاهر كما
له وبعد الصرف عن الظاهر
فليحمل على العلم وجوده و
بثوته قرء بلحى

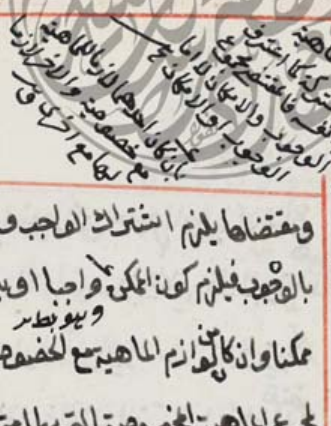
فلو يكون علمه مشابها
بعلمنا العدم كونه متحيزا
حتى يصدق تعريف الوض
على علمه في

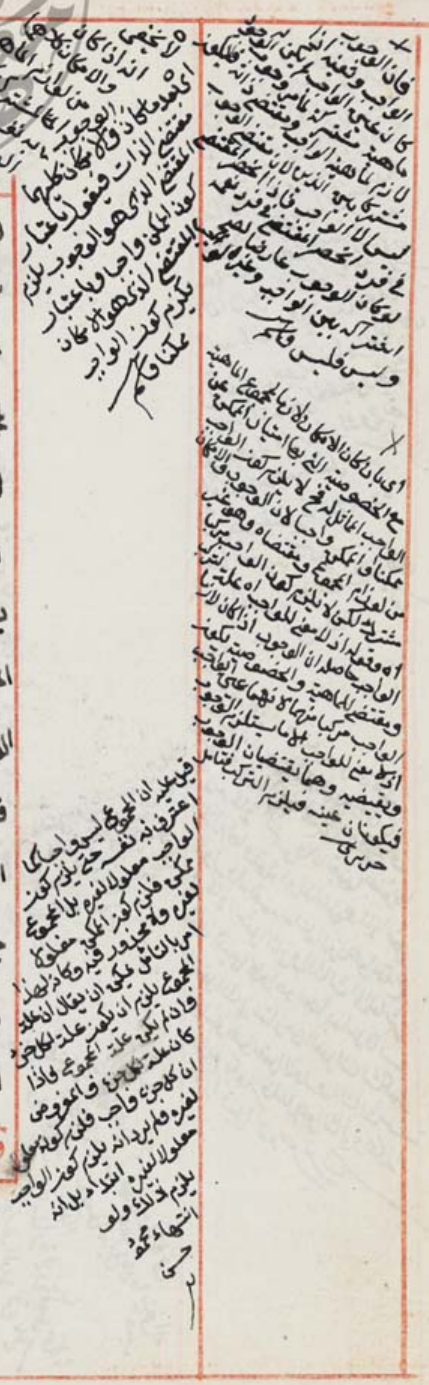
وهما الكيفيتان
المختصتان
الحاصلتان
الموقوفتان
عليهما

ء شئ من صفات كماله الى غيره ولم يتوقف لكونه جوهرا او عرضا لامتناع
اتصاف ما يقع بشئ من الجواهر والاعراض عند المتكلمين فان الجوهر عندهم
هو الحادث المتحيز بالذات اى المشار اليه الاشارة الحسية بانه
هنا او هناك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات كل منهما يقتضي
كون موصوفه متحيزا ومشارا اليه بالاشارة الحسية التي من خواص
الجسمانية المنزهة عنها الواجب تعالى شانه قوله لما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم تكن له ماهية كلية وذلك لان كلا واحد من الوجود
والتعين جزئ حقيقي فلو كان له ماهية كلية وكلية كل منهما او احدهما
عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئ الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري
البطلان وقيل في بيانه فان كلا منهما اذا كان يقينه بذاته او بجزئه او بلازمه
او بغاية اذا قام بتعدد الفاعل كما قيل يكفي نوعه مختصا في فرده بل يمتنع
فرد آخر انتهى اقول لا يكفي كونه هذا البيان مثانيا لما جعله بيانا لقوله
واعترافا بكونه مع ذا مهمة كلية وهو نقيض ما اعاده الشارح قوله
فالوجوب والامكان اذا كانا من لوازم الماهية الكلية ومتاز
بخصوصية تافا الوجوب والامكان اذا كان من لوازم الماهية المشتركة

ولقائل هذا ان يقول ان المتحيز فقط
لا المتحيز الذاتي والا فالعرض ايضا
مشار اليه بالاشارة الحسية فانه
هنا او هناك ودليل على ذلك فعلم
بعيد هذا وكل منهما يقتضي كون
موصوفه متحيزا ومشارا اليه
الا ان يراد بالاشارة الاشارة
اليه بالذات فيختص حينئذ بالجوهر
وقد يمنع انه يجوز ان يكون المراد بالجوهر
في كلام الشيخ الكلي المتحيز بالذات
تعريم فعله فلا شارك وح تتم
ما ذكره صاحب القيل فتأمل
الواجب يقتضي ذاته ووجوده
هذا مفهوم كلي
عن الفرس وهو الحيوان
قوله بذاته كما في الباري عز وجل فان تعينه
بذاته قوله او بجزئه كما في الانسان فان تعينه
تعينها بجزئها اعني الهيولى والصورة او
للازمها قوله او بغاية كما في الشمس فان تعينها
للازمها وهو الضوء
قوله بتعدد الفاعل كالزوجية فانها
تتعين بالاثنينية الحاصلة من الواحد والاثنين
قوله فرد آخر لان نوع الشمس يختلف
بالاشخاص
قوله كلية بل المراد الشئ
الماهية ح
لو كان الوجود نفس ماهية الواجب
لكان الوجود كليا
اشارة الى ان وجود الواجب نفس ماهيته
فلو كان عين الواجب لكان ماهية الواجب كلية
لو كان الوجود نفس ماهية الواجب لكان ماهية الواجب كلية
فلو كان عين الواجب لكان ماهية الواجب كلية
فلو كان عين الواجب لكان ماهية الواجب كلية

ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فهو اما
بالوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او بالامكان فيلزم كون الواجب
ممكنا وان كان لازم الماهية مع الخصوصية بان كان الوجوب لازما
لمجموع الماهية الخصوصية التي بها امتياز الواجب عن الممكن لما مثل
لم وكذا الامكان بالنظر الى الممكن لما مثل لم فيلزم كون الواجب من حيث هو
الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اما لا مع الواجب الا ما
يستلزم الوجوب ويقتضيه قوله والاول قدم الاشارة الى دليله نفي
المثل فان كون وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان يكون وجوب
الوجود الذي هو غير تعين الواجب غير مشترك بين اثنين قوله اما الاول
فلا استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لما يلزم لزوم ذلك لجواز ان يكون
الفاعل هو المجموع لا الملحوظ من غير ارتباط واجعلوا هو المجموع الملحوظ
مع الارتباط لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية
بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاشياء فقط من
اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك ح في اللزوم المذكور
قوله واما الثاني والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره بينه





يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو نفس هيئة الاشتباك بدون الوصف فاحتاج
هذا المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الآحاد ذاته او باعتبار اجزائه التي
هي هذا او ذاك فتأثير الفاعل في هذا المجموع كما يتصور الا بتأثيره في هذا
او ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا وبين هذا
التقدير عدم ان قوله فتامل اشارة الى دفع هذا الوجه وعدم الظهور بدون
التأمل التام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب على التقدير بن معلولا
لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه وكل يلزم من
احتياج الكل الى شيء احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من
الواجبين والممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى غيره
سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية الكل او لا انتهى وذلك لانا نقول بان
احتياج الكل ملزوم لاحتياج جزء مطلق بل نقول ان احتياج الكل الذي
هو محض الجزء الحادثة من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده
الى الفاعل انما هو احتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه على
بحكم به بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الآية فان قوله تع لو كان
فيهما آلهة الا الله فسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية فيه تع

لان الآية انما ورد لابطال برهان التمانع
وهو دليل عقلي على التوحيد

يعني ان المراد بالمجموع هنا امر وحدتي لا شيئية بدون الوصف فاحتي
هذ المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته او باعتبار اجزائه
هي هذا او ذاك فتأتي الاقسام في هذا المجموع كما يتصور الا بتأثره في
او ذاك او فيهما معا فيلزم كون الواجب معلولا لغيره قطعا ومن هذا
التقدير علم ان قوله فتأمل اشارة الى دفع هذا الوجه وعدم الظهور بدونه
التأمل التام لا الى ما زعم من ان يلزم كون الواجب على التقدير بن معلولا
لغيره مستندا بان المحتاج اذا العلة هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من
احتياج الكل الى شيء احتياج اجزائه اليه فان الكل مركب سواء كان تركيبه من
الواجبين والممكنين يحتاج الى اجزائه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه
سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل او لا انتهى وذلك لانا نقول بادي
احتياج الكل ملزوم لاحتياج جزئه مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي
هو محض الجزء المادية من غير اعتبار امر آخر معها اصلا في وجوده
الى الفاعل انما هو احتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها في الوجود اليه علة
بحكم بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه في الآية فان قوله لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الخالقية في

على ما سيجيء به الشارح قال ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان ايجاد
بعض كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز
الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات المطلوب فلا حاجة الى ابطال جواز
الاتفاق بانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما او
قال السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين للتفتازاني في امكان ارادة احدهما
حركة زيد ووقت معين فلا يخ اما ان يكفي للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت
او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له على ذلك الا ارادة الاول ضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم
وقوع احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين او تخلف احدهما والآن لزم امكان
وامكان الخ يخ محال انتهى كلامه اقول لقائل ان يقول لا نسلم انه اذا اراد
فسكونه في ذلك الوقت انه يكفي له ارادة السكون في وقت ارادة الاول
فيلزم المذورين من اجتماع المتنافيين او التخلف
حركة من غير اشتراط ارادة للحركة وهو معنى الصانعية وهو مسلم لكن لا يلزم
منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند
ارادة الثاني سكونه وان ارادة يكفي ارادة الاول سكونه بشرط ارادة
الاول حركة وهو معنى المشروطة نختار انه لا يكفي للآخر ذلك قوله قدس سره

وهو يوجب عجزه قلنا م وانما يلزم عجزه لو كان بعدم الحركة اعني السكون ممكنا
ح وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب و
عدمه اعني السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة القادر
بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان امكن يلزم
امكان اجتماع المقتضيين والا يلزم الجبر فيقتضي الدليل على تقدير التقييد
ايضه نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول
ويتحقق العدم بدله كسكوت الاصابع للكاتب وقت الكتابة اشتهى
اقول لا يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر بسكونه بواسطة كون الحركة
فاجيبت بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع ح من ارادته
السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم
امكان ارادة الآخر السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة
ثم لو كان امتناع السكون هنا بنفسه لم يكن عدم امكان
ارادته بواسطة تعلق ارادة الاول بضده
ارادة الثاني بالسكون أن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه
السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن وما جعله

اعلم ان السكون يجيء كما فان وجوده
ح

اي ينتقض الدليل الوارد على تقدير التقييد
اي للوجه على تقدير الوحدة ايضه
هذا انتقض ايضا بالدليل الوارد على تقدير
التعدد الباقي في صورة التوحيد كما طريق
المعارضة بالتقييد و امثل وكم

والتظاهر ناظر الى ما سبق ان يقول
فان امكن يلزم اختلاف مقتضى الارادة
فانه وقع ذلك اختلاف مقتضى
احدهما من بين وهو ما تعلق بالعجز المقتضي
او الآخر والا يلزم امكان احدهما او انهما
اي لعدم الاولوية الجزم الكل اختصر على ما
ذكر لظهور الامر وكم

التوحيد بانه

اي ينتقض دليل التوحيد
المشار اليه بالا يلزم على
تقدير التوحيد كما على
تقدير التوحيد ايضه

اختيار للشق الثاني اعني
كون المقتضي مشروطة في
اثبات المقدمة الممنوعة

بيان لاشكال
المستشكل

هذا الدليل المذكور في اثبات
التوحيد

اي كما يتحقق على تقدير عدم التوحيد
اي كارادة الكاتب سكوت اصابعه وقت الكتابة

هذا رد للترديد الثاني

هذا الدليل المذكور في المقدمة الممنوعة دليله قدس سره

وكانه في الخبر نسوه هنا
نعم لو كان امتناع السكون
بنفسه لم يكن عدم امكان
ارادته بواسطة تعلق ارادة
الاول بضده

ح

ح

ح

وهو يوجب عجزه قلنا مع انا نمنع عجزه لو كان بعدم الحركة اعني السكون فانا

ح وليس كذلك فان وجود الحركة بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب

عدما اعني السكون ممتنع وذلك يمنع ان يقال هل يجوز تعلق ارادة الله

بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده ام لا فان الممكن الخ

امكان اجتماع النقيضين وذلك يلزم الجمع فيقتضي الدليل على تقدير التعلق

ايضا نمنع وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان يزول

ويتحقق العدم بدله لكونه الاصابع للكاتب وقت الكتابة الخ

اقول كما يخفى ان عدم امكان ارادة الآخر سكونه بواسطة كونه الحركة

واجبة بارادة الاولى يوجب عجز الآخر قطعا اذ المانع ح من ارادته

السكون كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاولى بالحركة وبعد

امكان ارادة الآخر السكون اما شاء من الاولى وتعلق ارادته بالحركة

وبما ذكرنا اشار اليه قدس سره بقوله اذ لا مانع له عن ذلك

الا ارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق

ارادة الثاني بالسكون ان ارادة الاولى الحركة لا بعده حتى يقال انه امتنع

السكون بسبب ارادة الحركة اذ يكفي كل من التعلقين بالممكن وما اليه

وهو

اي يقتضي الدليل الوارد على تقدير التعدد

اي للوحدة على تقدير الوحدة ايضا

هذا التقرير مع الدليل الوارد على التقدير

التعدد الجاري في صورة اتفاق الخلق على طريق

المعارضة بالتقييد والكل فاسد

والظاهر انا لا نحتاج الى ما سبق ان يقول

فان امكن يلزم اختلاف مقتضى الارادة

فانه وقع ذلك اختلاف يلزم وقوع

احدهما دون الآخر وهو انا اجتماع النقيضين

او الخلو والا يلزم امكان احدهما او امتناعهما

انما للعلل والا لزم الجمع لكن اختصر على ما

ذكر لظهور الامر فافهم

التوحيد

اي يقتضي الدليل التوحيد

المشار اليه بالا يلزم على

تقدير التوحيد كما على

تقدير التوحيد

اختيار الشق الثاني اعني

كونه التقييد مشروطا في

اتحاد الخلق الخ

بيان لشك

الشارح

وهو

اي بشك الشارح

للقائل بجواز تخلف الارادة عن المراد

ح يكون ممتنعا لفقد الارادة

لا يتعلق بالممتنع بالاتفاق سواء

كانت من واحد او من متعدد فتدبر

وكانه في الجزء سهو هنا

ثم لو كان امتناع الكون

بتعلق ارادة الكون

الاول بحيث لم يكن

الظاهر قوله اليد وكيف اليد

قدس سره الى آخر ما ذكرنا الخ

اي الكون

نظيرا لذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تتعين
له بالوقوع بدون التعرف فلا يتصور ارادتهما حالتين هاتين الارادتين
متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين
على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يخ ان يكون
قدرة كل منهما وارادته اه هذا اذا اريد بفسادها فى الآية عدم تكفتهما
على ما اشار اليه بقوله فى وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه
الآية هو انه لو تعدد الآلهة ووجد الآلهان مستجمعة بشرائط الآلهية قادرين
على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا
يخ من ان يكون بقدرة كل واحد منهما وارادته استقلالا او بقدرة
واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين لكن
وعلى الاول يلزم توارد الحقترين المستقلين على محل واحد و
على الثانى يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما
عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا
الجواب دليلى آخر وانما ينتج الآية الى هذا الدليل فيابى عنه قوله تع
لان اللازم على هذا التقدير انما تقارد العلتين المستقلتين على معلول

حيث قال تع انما ان يكون
لكل منهما وارادته
كافية فى وجود
الخ

اى بعدم تعلق الارادة الخ

اى العقلى

هذا مقدم فى الشرح بخ الثانى فلم

عبر بمحمولة الآية

تكلم

نظير ذلك لا يصلح نظيرا لان ارادة الواجب احد المقدورين تخصص
له بالوقوع دون الآخر فلا تصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين
متضادتان بالنسبة الى مراد واحد فلا يجتمعان بخلافهما من مريدين
على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين قوله فالجواب انه لا يجب ان يكون
قدرة كل منهما وارادته اذا اريد بفسادها في الآية عدم تكونهما
على ما اشار اليه بقوله وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه
الآية هو انه لو تعدد الآلهة وجد انهان مستجمعا شرائط الآلهية قادران
على الكمال على خلق العالم فيتكون ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا
يخلو من ان يكون بقدرة كل واحد منهما وارادته استقلالا او بقدرة
واحد منهما وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين والكل باطل
وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو
على الثاني يلزم عدم كون الآخر الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما
عاجزا عن الايجاد والخلق بما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا
الجواب دليل آخر وانما ينتهي الآية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله لفسدتا
لان اللازم على هذا التقدير تمانع العلتين المستقليتين على معلول

اي مستدل الدافع ما قبل على تقدير الدليل
حيث قال نرفع بالان يكون
كل واحد منهما قادرا
كاملة فوجود
الفاسد
بما فيه لا يطابق الدليل المذكور في الآية
لا صعوبة في تعارد العلتين المستقلتين
انما يكون في تكوين الاثنين
فساد

معلولين واحد او عجز العاجزين عن التأثير بالاستقلال او عدم
خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم فسادهما انتهى قوله واما يلزم
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اي واما يلزم عجز كل منهما لو
ان اذا الاستقلال والتفرد في ايجاد العالم ولم يحصل واما لو كان كل منهما
قادرا على الايجاد بالاستقلال لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال و
التفرد بل اراد كل منهما الاشتراك مع الآخر في الايجاد فلا يلزم العجز
كما في المثال المذكور وبما قررنا انه لا وجه لما قيل ان المراد من قوله
لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين
ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والذي يدل
على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه سابقا لان ارادتهما تعلقت
بالاشتراك قوله لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لوجود
ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يأتي الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود
العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول وجوده
لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلقا الارادتين على معلول واحد
هو وجود العالم وان لم يكن كافيا لزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما

ان المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين
قيل المراد من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين
ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال والفرق بينهما ان ارادة الشيء بالاستقلال
لا يلزم ان يكون مريدا الا ايجاد ذلك الشيء واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون
واردا وعليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال انضم فقوة ارادة الشيء
بالاستقلال لبناء علم ان تعلق ارادة الاله على الاستقلال و
ايجاد العالم فارادة الاستقلال و
والايجاد يكفيان مريدا واحدا وفيه
ما لا يخفى احمد حسن

وهو حجر الدلالة ان الاشتراك المتعلق
الارادة وذلك دليل على كونه حسب
البضعة متعلق الارادة هذا وانت خبير
بانه يمكن للقائل بان يقول ان تعلقت
تعلقت بالاشتراك فلم يكن دليلا قطعيا على ما ذكره

فان قلت
هو ان يريد وحده بدون ارادة
الاستقلال هو يريد بارادته والارادة
وقد يريد لا بد طبقا الاثر وان كانت
ارادة الاخر مقارنة لارادته و
التوقف بينهما ط ف ك م

بل ود الاستحالة من الاخر وجود
الشيء بارادته كما لا يحصل
وفرق بين ارادة
الاستقلال
اه ف م

ط
للناظر ان يجاب بان ارادتهما بخلق
الله تعالى ضرورة و
لا احتياج ف

ط
والظاهر ان مراد القيل
انه لو كان المراد ارادة
الاستقلال لم يلزم العجز

انما احتاج المحشي الى هذه
العبارة لما علم من كلام الشارح
على ظاهره ولذا لم يتأمل
فلا يحتاج اليها
ع ف

ع
قوله بانه
قوله
قوله
قوله

بسم الله الرحمن الرحيم

والدانها باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها وقد يتصور
الزيادة والنقصان

اولاحدها التأثير في وجود العالم وايجاده الآباء اشتراك الآخر
عطف تفسير للشأن في وجود العالم

ولا يتصور الزيادة والنقصان في شئ منهما اى من القدرة والارادة و
ذلك لان كلا منهما امر واحد اثنى غير قابل للتجزى كما في ذاته ولا باعتبار
وهذا ناتج بساطته البسيط

المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شئ منهما الزيادة والنقصان في تعلقهما
كما في نفسهما

ايضا بمعنى ما ذكر بخلاف العلم فانه المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة
في الشرح وهو محل الشبهة

في الجسم ومنقسمة باقسامه فيتصور فيه الزيادة والنقصان فقوله قال الله
اى بعين الدليل الذى ذكر في القدرة والارادة

تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اعلم ان تعبدون وما تنحتون
اشارة الى ان الاستفهام للانكار

من الاصنام فانكم وما تعملون مخلوق الله تع فالله الخالق هو الحقيق
اى فانكم مع عملكم مخلوق الله تع

للمعبودية وهو ان لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الآية دلالة على
حيث قال وما تعملون

ان افعال العباد مخلوقة لله تع وان اردت الاطلاع عليها فارجع
في صورة الصفات

على ما بيناه على العلامة البيضاوى قوله فلا يستلزم الاحتياج
تفسير

المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم من ان الحالة التي يكون محتاجا
عند المتكلمين

اليه الشئ قطعا والا لما حل فيه قوله وانت تعلم ان الظاهر غلبة الطول
فان الانسان مثلا يظهر ونه في صدر الناس ليعلمهم الشرور ويكلمهم
بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للاشكال المختلفة

ظهر صوابه افراده ولم يعمل في احد من و

فافهم

كذا الكن الشاب طيب

المخلقة وظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل فافهم
وهذا قرينة على انهم اه اي تصحيحهم حلول تعالى في علي واولاده رضي الله
عنهم بظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور غير
الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل اراد والله اعلم الظهور
والا لابتأت منهم هذا التصحيح كما لا يخفى فافهم بان يتصف ايا ما بنوع
كمال ينعاقب افراده من الازل الى الابد فلا يلزم للخلو عن الكمال
في شئ من الاحوال واما الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف بفرد
يعاقبه فيجامعه فانما هو لتحصيل كمالات غير متناهية مجتمعة الاجتماع
وهو الكمال بالحقيقة لا وحدانية مع فقدان تلك الكمالات وعاقبتها
ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان
كل منها كاملا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات باحدها يلزم النقص
في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان
لا يكون شئ منها مشروطا بزوال شئ من الكمالات وعلة يلزم النقص
بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى كما سلف من ان مرادهم
من العدم المتعلق ان لا يكون الفرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث

الكمالات اي تحصيل الكمالات الغير المتناهية والكمال المشترك

آخر فيكون اطلاق الكمالات على تلك الوحدات باعتبار اطلاق اسم الكل على الجزء فافهم

اي اذا لم يكن وحدانيتها كمالا يلزم ان يكون سبحانه وتعالى فاقدا لمراتب الاتصاف بالوحدات المشروطة كل منها بزوال الواحد السابق لتحصيل الكمالات الغير المتناهية فافهم

الكمال الاضافي والسابق فانه مرتبة مبينة الاطلق وفيها يصح قولهم

لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا بناء ذلك اصلا قوله
لا يقال هذا الدليل وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها
في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه قوله فان مثل ايجاد
العالم وخالقية زيد اي من الاضافات التي يستلزم كونها كمالا كون
العالم قديما ليس من صفات الكمال ولا يتوجه عليه ان يقال فيجب ان
ان لا يتصف به الواجب تعالى فان ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات
الكمال الا ان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة كمال في وجودها وهو
قوله بل قد نذعي ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف يتأتى امتناع
تجددها في ذاته تع وكون خلوه تعالى عنها نقصا قوله على انه يمكن ان
يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
لعله اشار بقوله يمكن الخ ضعف هذا القول فان كون وجود العالم
ممتنعا في الازل لا ينافي كون ايجاده تع اياه ازليا بان يتعلق ارادته
الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجده فيه اذ القدرة انما تؤثر
على وفق الارادة كما ذا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا
يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة

على عدم وجود صفة لا كمالية في وجودها
ثم اذ يجوز ان يوجد صفة لا كمال
في وجودها ثم رد

ولا يخفى ان هذا مشترك الورود بين
الصفات الحقيقية والاضافية و
السلبية الا ان يقال ذلك لا يضرنا
لحصول الوثوق بان الاضافات
والسلوب من صفات الكمال
كلا وفي قائم عليه الدليل

الالتجاء وجوه الجواب
من جانب القبلة
المستدل المقدر

هذا الذي ذكره هذا القائل ليس الا استدلالا
على امتناع وجود العالم في الازل
لتذكر كون عدم ايجاده في الازل
نقصا وهذا ليس حتى يصح
المنافاة المذكورة فتدبر
لها ع

اي هذا الوصف الاضافي و
التعلق والاضافة الايجاد
بالفعل لم يكن في الازل

اللازم من
برهان الاول
ور

الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلق هنا
في الازل كما يظهر استشاره وتفرده مع بالقدم الزماني فوجه ذلك ان
الاستشاره بالقدم الزماني لا يقتضي كونه حاليا في الازل عن صفة الايجاد
لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته مع في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني
بوجوده الحادث هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه الله قد
تدعي ان الخلق معناه هو ان الوجود الازلي للاضافات كما مر تليه
قدم الممكنات استلزمه لعدم اختصاص الواجب مع بالقدم الزماني
نقص فلا يتصف به الواجب قلنا واما الوجود الحادث لها فانما يستلزم
قدم الممكنات فالاتصاف به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه هذا الزاعم
بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين
للحدوث اول ليتحقق بل معنى الازل كما قرروا الزمان الفيما حاصل في
جانب المبداء فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبداء زمان حدوث
فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث آخر فاذا وجد خالقية
زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب مع في هذا اليوم لزم النقص
في الامس واذا اتصف في الامس لزم النقص لعدم اتصافه مع قبله

وهذا مما يأتي عنه قوله فان ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال وح يكون الاتصاف الواقع بعده كمالا قبله نقصانا وح

ما قيد انه ذلك ليس بايجاد وانما يكون صفة الفعل بالفعل ان امكن فان الوجود تقدم الايجاد عليه ذاتا فتأمل

صد الخوئي بالايجاد هنا التعلق الارادي تبعا لـ

وعلى ذلك فمعنى كون الخلق في الازل ان الارادة من الازل تعلقت بايجاد العالم في الازل كما ان معنى كون الرزق في الازل ان الله تعالى في الازل تعلقت ارادته بايصال الرزق الى الحيوان في وقته المعين وح لم يخرج متعلق الارادة عن الازلية الى الحدوث فاذا اريد بالخلق هذا المعنى لم يتحقق ما ادعى من ان الخلق بمعنى ايجاد الشيء بعد ان لم يكن موجودا يستلزم حدوث الاضافات والحال انه لم يتحقق في الازل شيء من الحوادث حتى يتحقق الاضافة اليه فتأمل

صد الاضافات الى التحقيق الازلي تبعا لـ

الدوانيقي سقيا نابوس متنه

اي الاضافات

خبران

ادعى

فيتعين

فيتعين

فيتعين

وهكذا كل زمان لحدوث قبله زمان هو ايضا زمان لحدوث وعلى
تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات
بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه
يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع اه فان امكان وجوده الحادث
يستلزم تحقق اضافته في وقت معين فيلزم النقص قبله وبعده ايضا
اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا
فلان بناء كلام الشارح ههنا على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية
كما لا اصل وقوله بل ندعي ان الخلق عنها في الازل كمال تأييد لذلك على ما
اي لذات الاضافات
اي لذات الازل ولا فيما لا يزال
اليه في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم
زمانا غير متناه في جانب الماضي اي الماضية
المسبوقية بالعدم لا بالزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ لو سلم
اي لكون الزمان سابقا عليه بعض اجزائه الماضية
لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا قد صرح
وذلك لكون الزمان من جملة العالم
فيما سبق ان الازل فوق الزمان فكيف يكون زمانا وما يقال
من ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية اه قيل في بيان هذا الا
اي العالم
ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن هو العالم في ذاته حادثا

اي لو سلم اذ اول زمان حدوث
تحقق ولكن يلزم النقص
جانب الاستقبال بسبب
بعد اذا حدث الاضافات
انتفى يلزم النقص
اي عدم بعد الوجود فتفطن
وجود محال وخلوه عنه
نقص تامل

حيث قال وكون خلوه نقص
لذاته اذا لم يكن خلوه نقص
فيها نفسا لا يكون
وجوده كما لا يخفى
اي كما هذا الكلام حيث
قال لا سيما وجه ان يقال
فيجب اه تامل

قال في الهامش
قوله ان يكون
قبله

قوله
اي الامكان

اي العالم

اي لعدم الكمال

اشار الى هذا
المحشي

الحمد لله
مع كون الازل
الزمان الغير المتناهي
قبله

تمكن والمعلوم هو الاول
الثاني للاول فتامل

مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكفي عدم منعه اجزاء الازل من قبول الوجود
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظرنا الى ذاته من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى غايته فا
الامكان مستلزم لامكان الازلية قوله كما بسطناه في بعض تعليقاتنا
وهو ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان
ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في
الجملة بان يكون قوله في شيء منها مستغلقا بعدم المنع فيكون معناه
انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده وهو بعينه
الثانية الامكان وكما يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي هو
* الذي امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في
شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها مستغلقا بالوجود
فهو بعيد امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على
المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم
منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان المحدثين ان بقيا فرضا
اثنان فلا اتحاد وان فنيا فرضا معدومان اه حاصله ان الاتحاد

في الجملة بان يكون قوله في شيء منها مستغلقا بالفعل
اي لا يمنع سواء كان مستغلقا بالفعل او لا

اي الامكان الذاتي

اي الامكان

اي في الموضع الذي سئل

اي الامكان

اي الامكان

اي الامكان

جامعة طوكيو للثقافة الإسلامية

مانعا من قوله الموجود في شيء من اجزاء الازل فيكفي في عدم منعه ايجاد الموجود من قوله الموجود

مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظرنا اليه من حيث هو لم يمنع

من اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بانتظار الغاية قوله

الامكان مستلزم لامكان الازلية كما بسطناه في بعض تعليقاتنا

وهو ان اراد بقوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان

ذاته لا يمنع ان يتصف بشيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في

الجملة بان يكون قوله في شيء منها مستدركا بعد قوله لم يمنع

انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده وهو بعينه

الامكانية ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي وهو

الذي امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في

شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود

فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على

المطلوب ثم لو سلمنا ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم

منه ان يكون وجوده في الازل ممكنا قوله لان المتحدين ان بقيا فرضا

اثنان فلا اتحاد وان فنيا فرضا معدومان اه. اصله ان الاتحاد

في الجملة بان يكون قوله الخ

اي سعادة كان سبقتها بالفعل

اي الاطلاق الخاصة فهي الخاص

وهو الوجود في الازل امر

اي بواسطة العقدة الثالثة

وهي ان صرف اللائم الى الامكان

فيه ان هذه المقدمة لم يتقل

عنه الآمدي انما نقل في تحصيل قول

قوله ما يناقب قول الوجود

من شيء آه كم

الظاهر ارادة بالوجود الازلي من

موجود في جميع اجزاء الازل على

سبيل الاستمرار فعلى هذا

عدم استلزام امكان وجوده

في كل جزء من اجزاء الازل

امكان وجوده في الازل ظ

قال لم ابن عليه

فيجوز الوجود في جميع اجزاء

الازل من حيث يجوز

في بعض اجزاء الازل ولكن

ممكن ولعل هو الاول

ويه الثاني والله

اعلم

ق

بين الشيئين بان يصير زيد عمرا وامثاله مع بقائهما معا محال لانهما ان
بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظاهر انهما مع وجودهما اثنان لا
اتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا يتحدان
وان فنى احدهما وبقي الآخر فهو بقاء الواحد منهما وفناء الآخر
فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي ح حقيقة هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت
الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه مح قال الشيخ رحمه
في حاشية التجريد ان ادعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير اثنان
بسيط بقاء او بسيطا كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء ذاتهما
لان والصورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه
واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي
هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان كلا واحد من الوحدتين
المقومتين المتقابلتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية
يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها وهذا ضروري فانا نعلم

بين الشيئين بان يصير زيد عمرا وامثاله مع بقائهما معا محال لانهما ان
بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظاهر انهما مع وجودهما اثنان لا
اتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا يتحدان
وان فنى احدهما وبقي الآخر فهو بقاء الواحد منهما وفناء الآخر
فلا اتحاد بينهما ايضا فان قلت يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقي ح حقيقة هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت
الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه مح قال الشيخ رحمه
في حاشية التجريد ان ادعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير اثنان
بسيط بقاء او بسيطا كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء ذاتهما
لان والصورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه
واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي
هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لان كلا واحد من الوحدتين
المقومتين المتقابلتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية
يكفي فيها تحريرها بتلخيص اطرافها وهذا ضروري فانا نعلم

بين الشيئين بان يصير زيد عمرا واعلم مع بقائهما على المحال لانه ان
بقيا موجودين كما كانا قبل الاتحاد فظاهر انهما حينئذ موجودان اثنان لا
اتحاد لاحدهما مع الآخر وان فنيا معا فهما معدومان لا اتحاد
وان فنى احدهما وبقى الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء الآخر
فلا اتحاد بهذا ايضا فان قلت يجوز ان يبقى وجودهما بصفة الوحدة
بعد ما كانا اثنين فنقول فالباقى حينئذ هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم كانت
الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشيخ رحمه
فى حاشية التجريد ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير اثنان
بعد بقاء اوصافهما كما يبين الجسم الاسود بصفرة مع بقاء ذاتهما
لان والصفرة الاثنتين عن شيء وحدوث صفة الوحدة فيه
واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقى
هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لاكل واحد من الوحدتين
المقومتين للمتقابلتين للكثرة وهذا ظاهر بل هذه الدعوى بديهية
يكفى فيها تحريرها بتلخيص اطرافها منه وهذا ما وردى فانا نعلم

بسم الله الرحمن الرحيم
اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم
العلوم الشرقية

ما لیتر کی یا ننه طاش قونیلی آدم سر

نعلم انه لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة
متحصلة قوله ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية اه
دفع لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم
افتقار كل من الواجب والغير الذين هما جزآن ما فيان في الصورة
المفروضة الى الآخر او انفعاله عنه كما في العناصر المتمزجة التي ينفعل
بعضها عن بعض فيفيض عليها الصورة النوعية الملائمة لذلك المزاج
والانفعال فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى غير
مسلمة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي ان يعلم ان كون الواجب
مع الغير محلا للجزء الصوري مداخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه
انضم فرضا الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري
وحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل انه ان منع الاحتياج و
الانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول بعدم انفعال
العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على الهيولى
تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية
لم يتم مع تسليمه في المثال فليس مما نحن فيه بصدد ابطاله من احتمالات

صفة الحجر
قوله وهذا هو الاحتياج
اي الاجزاء المادية
هذا هو الغير
اي الحجر الموجود

اي مع الغير الموجود بحذاء
محلا للجزء الصوري بحذاء هذه الصورة
ان لا يكفي هذا في الاحتياج
كالمثال في الاحتياج
والانفعال
تامل سر

اي العناصر المتمزجة التي يحتها صور الهيولى

للان ما نحن بصدد ابطاله احتمالات النحو الثاني وهو
ان ينضم الى شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة اه وهنا
احتمال آخر غافل عنه وهو ان ينضم الى الواجب غيره ولم يحصل منهما
حقيقة واحدة بل حصلت بواسطته شيء آخر غافل عما نحن بصدد ابطاله
عليها اعني الجزء الصوري كما في المثال المذكور فلا يتم
ابطاله بوجه الرد انه ما نحن بصدد ابطاله الا لان
الغير المنضم الا لو احتاج اليه الواجب من ان يكون شيئا
واحدا او اثنين واكثر فكان من احتمالات
الثاني اه سر



الاتحاد قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو التحيز بالذات يشير الى ان المراد بالجوهر ههنا احد هذين المعنيين على ما ذهب اليه المتكلمون فكونه تعالى جوهرا بمعنى الغنى عن المحل لا يقدح في هذا قال المحقق في المواقف ونفي التحيز بالذات اشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك قوله امرد جعد قطط اما في القاموس الرجل امرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف البسيط اي المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط محركة بياض يشوب الرأس يخالطه بسواده اطيط الرحل صوت من الثقل المتبعون لظواهر الكتاب والسنة اما ظاهر الكتاب فكقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تع اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله ع قلب المؤمنين بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وقوله ع ان الله ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فانهب عليه وغيرها قوله ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك لان مراد ذلك البعض بكون الفوق جهة اليه ليس انه جهة تعالى



لعل الغرض من هذا النقل اشارة الى ان قوله ولا في حيز نفي عن قوله والاشارة اليه بقوله اوهناك تأمل

والاتناقض بين الاحدية والصمدية لان الاحدية في الوجود والصمدية في الايجاد فتدبر
الاصح بدل الاجود في بعض النسخ فيجوز ان يكون مع ذلك جعودا باعتبار شعر الرأس منه

تعالى حقيقة بل الراد به انه شرفية لكونه قبلة الدعاء فاضافته اليه
من باب نسبة الشيء الى الشرف كما قالوا في
وقوله بكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا بشرفه لا لكونه جهة له حقيقة

قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وانه لا يجوز انه وكونه جاهلا في الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل ويتغير
صفته الحقيقية التي هي العلم مع ان التبدل والتغير في صفاته الحقيقية مما قام
البرهان على استحالته كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله
فيكفر في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم
يتب عنه ولم يعف بالشفاعة وغيرها يكفر معاقبا عليه فعدم
عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرايط او كلها لا يستلزم كفره بالكلية

قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ فسر الادراك
التام بالانكشاف البليغ لئلا يناقض هذا ما سيأتي من الجواب
وهو اسم
عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك
وهو يدرك الابصار
هو الرؤية مع المحاظة بجواب المرئي وحقيقة النيل والوصول قوله
وهو اخص فلا ساقاة
وخروج الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين
بان جسما نعد انيا ويسمونه شعاعا يخرج من الباصرة ويترائى

الفلكيات
كما انا قولهم بكونه الكعبة مختصا
بجهة الفوق ليس الا لشرفها
وكونها قبلة الصلوة لا
لكونها بيت الرب حقيقة
يعني ان
كونه عالما
بجميع المعلومات

وقع اخص من مطلق الرؤية
ولا يلزم من نفي الخاص نفي
العام وكم

الانطباع ان تنطبع صورة المرئي في
الرطوبة الجليدية الشفافة التي في العين كما
في المرآة فتصير حينئذ مرئية بالعرض
بمعنى ان المرئي بالذات هو الصورة
الحاصلة في الرطوبة الجليدية وبالعرض
هو المرئي الذي في الخارج
الصورة شفافة عند المتقابلة
الصورة كما استعداد جعل بنا بالة

تعالى حقيقة بل المراد به انه شرقية الكونه قبلة الدعاء فاضافتها اليه تعالى
وقوله بكونه تعالى مختصا بجهة الفوق ليس الا بشرقية الكعبة جعله غير حقيقة
قوله وانت تعلم انه بعد فيه البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
وانه لا يجوز انه لا يعلم بعض الجملة لا يتأتى الا بان يتبدل او يتغير
صفته الحقيقية التي هي العلم بجميع ان تتبدل او تتغير في صفاته الحقيقية وانما
البرهان على استدعاء كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى قوله
فيكفر في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم
يتب عنه ولم يعف بالشفاعة وغيرها يكفر معاقبا عليه والحكم
عقابه لعدم تحقق واحد من تلك الشرايط او كلها لا يستلزم انتفاءه
قوله ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ فيستلزم الادراك
التام بالانكشاف البليغ وتلاينا في هذا ما سيأتي من الجواب
عن احتجاج المنكرين بقوله تعالى لا تدركه الابصار من ان الادراك
هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول قوله
وخروج الشعاع او الا فيبلغ الاول مذهب الرياضيين القائلين
بان جسما ما يدا ويقوته شعاعا يخرج من الباصرة ويرى

جامعة الملك سعود للعلوم والتقنية

طرفه الى المبصر والثانى مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من المرئى
ينطبع فى الجليدية ثم فى مجمع العصبتين ثم فى الحس المشترك قوله اذ فى قدرة
الله تع على ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون
تلك الشرائط وفى يذاء المأ شهور المشهود من كون الله تعالى بصيرا للعبد
المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام
ان الرؤية نوع كشف وعلم الآ انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله تع
الخلق وليس فى مقابلهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز
ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة
قوله والاخيران عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية
بالعدم وهى امر اعتبارى غير صالح لتعلقية الرؤية والامكان
حدوث الاجسام من الخمسة فكان غير محتاج الى الدليل واما
الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر
ان السلب غير صالح لتعلقية الرؤية قوله بنا فى مذهب الشيخ ره ان
هذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقة قوله فالامكان

فقال النبى قال الله لا يزال العبد يتقرب
بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه
الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده
التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها و
ان سألنى لاعطينه ولئن استعاذنى لاعيذنه
الحديث

وجوز الشيخ ان يكون الله تع يرى للعبد
ابصار العبد بمعنى ان يخلق للعبد ابصارا
تقع بها الرؤية كما ان بصر العبد يقع به
الله بلا شك والبصر وجهه انه كان
الله تع بصر العبد كان متصفا بجميع
صفات البارى

ولا يخفى ان فى سى الرؤية
عليه قى سمع النار وقد تم

للزم حدوث الاجسام لكان
كما كان غير محتاج الى
الدليل وهو باطل
ليسلم للمعاند ان يقول
نعم باطلة من نمر الاشراع
بل يدعى ان المراد بالامكان
مقام احتمال العقلية
الامكان الخاص لا الامكان
العام والآ لمدعى الخ
جواز الرؤية يثبت به
بديهة الاجماع والعقل
وقد قال ان

طرفه الى المبصر والثانى مذهب الطيبيين القائلين بان صورة ما المرئى
ينطبع فى الجليدية ثم فى مجمع العصبتين ثم فى الحس المشترك وقيل اذ فى قدرة
الله تع على ان يخلق فى البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون
تلك الشرائط وبقى الاشكال المشهور من كون الله تعالى بحيث يصح للعبد
المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام حجة الاسلام
ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اقوى واوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس فى جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجب ان يرى الشئ
الخلق وليس فى مقابلهم جاز ان يريد الخلق من غير مقابلة وكما جاز
ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة
وقيل والاخير ان عدميان اما الحدوث فلانه عبارة عن المسبوقية
بالعدم وهى امر اعتبارى غير صالح لتعلقية الرؤية والا لكان
حدوث الاجسام من الخمسة الممكنات غير محتاج الى الدليل واما
الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم وظاهر
ان السلب غير صالح لتعلقية الرؤية قلت ينافى مذهب الشيخ من ان
هذه الطريقة المبنية على استواء الوجود طريقة قيل فالايجاد

فقال النبى ص قال الله لا تبارك العبد يتقرب
بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه
الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى
يبطش بها ورجله التى يمشى بها و
ان سألنى لاعطينه ولئن استعاذنى لا
عينه ع

وجه التأييد انه تع بصر العبد
ابصار العبد بعد تعلق بالاول وقد بين ان الله
تع يرى اتفاقا فكان يصر العبد فالعبد يرى
الله بلا شك والبصر وجهه انه لكان
الله تع بصر العبد لكان متصفا بجميع
صفات البارى منه

ولا يخفى ان فى سى الرؤ
عليه قبل سمع الناس

للان حدوث الاجسام
محسوسا كان غير محتا
اثباته بدليل وهو معلو
ليسلم للعاذوه الباطل
نعوذ بالله من شر الام

يريد بهذا ان المراد بالامكان
فى مقام احتمال العقل
الامكان الخاص لان
العام والا فالحدوث
جواز الرؤية بتجويز
بدونه الاخير باطل
وقال الشارح المحقق

بحسب الصدق

فالايجاد بينها بحسب التحقق اى بحسب ما صدق عليه اذ ليس فى الخارج
الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الموجود وليس هناك امر آخر
مسمى بالوجود قايم بها قيام السواد بالجسم واما ذهابه الى ان الوجود
شئ كالعقايد فهو اغماهو باعتبار ما يلزم من ظاهره الا باعتبار
تصريحه به على ما اشار اليه الشيخ بقوله كما هو المشهور وفيه
فى غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيخ وهو ان وجود كل شئ عينه
عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الصفات الانتزاعية
كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ وفيه نظر وتامل لكن
النظر هو ان النظر المتعدى بالى قد يجئ بمعنى الانتظار ايضا كما فى قول
الشاعر وجوه ناظرة يوم بدر اى منتظرة يوم بدر الى ربها ناظرة
بنظرها الى الملوك كما نظر الخطاء خبأ الغمام ومن المعلوم ان الظمأ
والعطش ينتظرون سحاب الغمام فوجب حمل النظر المتعدى بالى
على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التامل هو انه يجوز ان يجعل النظر المتعدى
بالى فى هذين المثالين على الرؤية بان يقال الاول وجوه ناظرات الى
جهة الله وهى العلوية فى العرف ولذا يرفع الايدى اليها فى الدعاء

فانا قال من ظاهر مذهب الشيخ ذكر
فى اول ذلك القول
عما اوله صاحب المواقف
الدليل سالما عما ذكر من
الاعتراض فافهم

لانتزاع المفهوم
الحدوث والامكان يسمى

جمع اشعث والواو وقع
ترتب ما قبله كرد الوده
شره سرى وعوعه

متعلق بالنظر المعلوم اما
ان النظر المتعدى بنفسه يجئ
الانتظار فتامل

البلد بكسر
والبلدة بالضم الفازة وكذا
وقيل قاموس

لا يخفى ان قوله الشر فيما بعد وليس يجئ
الانتظار كما يدل فيه الايراد به الذى
اوردها المحشى هناك بقوله وفيه
اما لما يقال او لما يقال كذا ذكر يوضح
هذا النظر فالظاهر انظار قاصدا دفع
اشارة الى ما ذكر القوم بانهم الحق
معه من بيان وجه النظر بقيد كونه
الكلام حيث قال هكذا قيل وفيه
نظر فان الظاهر انتهاء فى المعقول
نظر والمعقول هو ان النظر فى
انظروا تقتبس بمعنى الانتظار

لان الوجود على التاويل المذكور يكون
صفة اشياء اضافية فلا يلزم ان يكون
الصفات الاشياء اضافية الخ يكون سائر
ليس بناء على ان الوجود هو نفس الذات
انتزاعية فلم

جمع اشعث فالمراد من الشعث هنا
الصحابة المخلصون المتبرئون عن
وهم كانوا ينظرونه اذا ان بلالا ناد
الليل واطراف النهار دور

او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله من الضرب والطعن الصادرين
من الملائكة التي ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في
الثالث ان المعنى انهم يرون بلا لا كما يرى الظهما يطلبونه ويشتاقون اليه
فيكون التشبيه في الهيئة لا في المقدر
قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت او دفع اما ما يقال ان لا
ظ الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة او ما يقال ان الى ههنا
بمعنى عند ومعنى الآية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار عم
ولذا قيل ان الانتظار الموت ان الانتظار الحسن وهو لا ينا سب سياق
بالجاء المهملة والزاء المعجمة الشديد
الآية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك رؤية الله فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنظارة الوجه
عبس كمنع كلح الكلوح الغبوس قلص شفته
للاه الانتظار المؤدى الى عبوسته قوله وهو مستلزم لجواز الموقع
الموت الا
حمر بالمرة
المجهلة
القتل او
الموت
الشديد
مفهوم من
قاموس
قوله وقوع الرؤية او الاجماع عليه تفسير لوجه ضعيف هو
وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الموقع وصحة الرؤية
وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فهذه
الاجماع كما يبطل قولنا النافين للموقع يبطل قول النافين لجوازه
وصحته قوله الثالث ان هذه المضية وهي قوله لا تدركه الابصار رفع

او يقال ان المراد ناظرات الى اثار الله من الضرب والطعن الصادرين
من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في
الثالث ان المعنى انهم يرون بلا لام كما يرى الظمأ ما يطلبونه ويشتاقون اليه
فيكون التنكير في الهيئة لا في المنظور
قوله وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت او دفع ما لما يقال ان لا
في الآية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النحو واحد الآلاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار فمعنى الآية فحو ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا
بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار غير
ولذا قيل ان الانتظار الموت الاستئصال من وهو لا يناسب سياق
الآية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك رؤية الله فانها اجل النعم والكرامة المستتبعة لسائر الوجه
لان الانتظار المؤدى الى عبسة قوله وهو مستلزم لجواز الى
وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع وصحة الرؤية
وهو ظاهر ضرورة امتناع الوقوع الممتنع والاجماع عليه فهذه
الاجماع كما يبطل قولنا النافية للوقوع يبطل قول النافين لجواز
وصحته قوله الثاني ان هذه المقدمة وهي قوله لا تدركه الابصار رفع

قوله ورفع الرؤية او الاجماع عليه فتبصر لم اجد صريحا وهو

الموت الاحمر بالواو المهملة الثقيلة او الموت الشديد مشهور قاموس

رفع الايجاب الكلي وذلك لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه
جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الكلية
الكلية سالبة جزئية قوله ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى اه يعني ان الآية
وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دالة قطعية كذلك ليست دالة
على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب
جزئي بان يكون المعنى فيما اقل الفهم ثم ورود النفي عليه وهو يرفع
هذا الاحتمال لا يكون حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدركه الآن اجماعا
قوله وقوله تع لموسى عم لن ترانى ليس لن فيه للتأبيد اه اشارة الى
احتجاج آخر للمنكرين والى رده اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله
تع لن ترانى للتأبيد فاذا دام يراه موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا
واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأبيد بل هو للنفي الحق كدفع احتمال
فقط ولهذا يقيد بابدا اه فكل كائن مراد نفيه لكن ليس كل كائن
الا ان هذا الامر كما يدل على انه تع مريد للكائنات كذلك يدل على
ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تع فان الجملة الاولى تنعكس اليه بعكس
النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأمور بافعاله تعالى واولوه بها

وذلك بان يحمل اللام
الداخلة على الجمع للجنس
كما هو الاحتمال الاخر

وهذا التقرير كاف في الجواب
عما طرق السائل

والدليل لا يدل اذا احتمل
قطعية اه

جزئية

فلم

لكن ليس
لكل

وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم
رؤية موسى عم عدم رؤيته تعالى
لجواز الامتناع الذاتي القائل بالترقي
بين الاشخاص في جواز
الرؤية وعدمه فلما لم يجز لغيره
كان قبيحا اذ من اللازم عارفة الايجاب
الكلي ما يكفي حجة علينا لاحتمال تخلف
المراد ابصار المؤمنين وحاصل
الجواب انه لا احتمال تخلف
في ابصار الكفار تدبر

والمراد بالجميع كما اتفاق
كافة صدر الكتاب وما
بعد الفترة لم يضر الحق والاجماع
لعدم الاعتداد بهم كلهم

وضع قول ما شاء الله كان ونكس
فتنبه هذا لكن ما ذكر الله
ليس بمراد في عبارة المخ
ساقط تدبر

رفع للايجاب الكلية لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها
جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة
الكلية سالبة جزئية قلت ولا يتأتى من احتمال الآية لهذا المعنى اه يعني انه
وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دالة قطعية كذلك ليست دالة
على السلب الكلي دلالة قطعية الاحتمال لرفع الايجاب الكلي الذي هو
جزئي بان يكون المعنى فيها لا تدركه كلهم ثم ورود النفي عليه وهي
هذا الاحتمال لا يكفي حجة علينا لان ابصار الكفار لا تدركه الا
قلت وقوله تعالى لن تراني ليس لن فيه للتأبيد اه اشارة الى
الاحتجاج آخر للمنكرين والرد عليه اما الاحتجاج فهو ان لن ونحوه
تنفي لن تراني للتأبيد فاذا لم ير موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا
واما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأبيد بل هو للنفي المحكم المؤكد المستغرق
فقط ولهذا يقيد بابدا ونحوه كقوله تعالى ولا يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم
الا ان هذا امر ونحوه كما يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل على
ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تستلزم بعكس
النقيض هذا والمعتزلة قوم والمأمور بافعالهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وذلك بان يحمل اللام الداخلة على الجمع للجنس كما هو الاحتمال الاخر

وهذا التقرير كاف لدفع مطارف السائل

والدليل لا يدل الا بمقدمة تقطعية

وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم رؤية موسى عدم رؤيته غيره تعالى لجواز ان يمنع الله تعالى الناس من الرؤية وخصه فلم يجز لغيره

كانه قيل اذا حمل اللازم على ما ذكر لم يجب ان يكون الملزوم كذلك فلم يكن حجة علينا لاحتمال التخلف المراد بابصار المؤمنين والحاصل ان الجواب انه لا احتمال للتخلف في ابصار الكفار

والمراد بالاجماع ما تقدم كما هو عادة صدر الكتاب وما لم يصرح الحق والا جماع لعدم الاعتداد بهم

جزئي

يعني ان احتجاج المنكرين و ردّه

وهو قول ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وهو يقتضي ان عموم هذا النفي مخصص بما ليس بكائن فهو في عبارة المخ ليس بجيد

فمعناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعاله كان وسلم بيانه لهم بكون يريد
افعاله التي ليس لنا كسبا والا فالكل مخلوق
هذا القيد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار حقا اطلاقا فهذا
المأثور وعدم تقييده بافعاله تع ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم
هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شانه قوله عاجز مر راجع عند قوله لا يخص
خالق سواه وقوله قادر راجع الى جميع الممكنات في قوله مريد يجميع الكائنات يخص
قوله لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله اي سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك
يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا والمصلحة التي له تع في فعل وذلك
لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة
ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله مستمر للحكمة فيكون ترك واحد منها التي
واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى وهو باطل بالاجماع
المعتزلة قوله على ان الذي الزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى ولا نزاع له
ليس كذلك بل هو عين النزاع فيه كيف ولو كان كذلك لا يستحق
ان يسئل عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق لذلك بل يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسئلون عما يفعل
لان فعلهم تصرف في ملك الغير قوله وانت خبير بانه فرع على كون افعاله

والتعظيم انما يكمل اذا كان
المراد جميع الممكنات والا
فلا تعظيم لاشتراك الغير
معه تع في ذلك فافهم

حيث استدل هنا على قوله
تع لا اله الا هو خالق كل شيء
وقوله هل من خالق غير الله تع

سواء اوجده او تركه وما نحن
فيه ايجاده مصلحة كارسال
الرسل او تركه كان في تركه
حكمة ومصلحة والعظيم
يكفي تركه اخلالا بالحكمة

والا لم يحمل على المصلحة فيه
فلا يرد ان اللازم ممنوع
لان السؤال فرع العلم بالحكمة

حسناه عندهم هو ان ما شاء الله من افعله كان وعلم ان شاء ربك لم يكن ويرد
ذلك التقييد اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق هذا
الا التقييد وعدم تقييده بافعاله تع ويؤيده انهم كانوا يوردون كلامهم
هذا في معرض تعظيم الله واعلاء شانه تع على حسب ما اعتاد قومه لا
بالقياس الى ما سواه وقوله قادر على جميع الممكنات اي قوله مريد لجميع الكائنات
قوله لانا نعلم اجمالا الان جميع افعاله اي سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك
بعضها محكم ومصالح ولما يحيط علمنا بالمصلحة التامة في فعله وذلك
لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة
ويحتمل ان يراد ان جميع افعاله مشتمل للحكمة فيكون ترك واحد منها الى
واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جبيوا وبيا عليه تعالى علوا كبيرا قوله
ابعتزلة على ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى ولا ينافي الوجوب
ليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك لا يستحق
ان يسئل عن بعض ما يفعل مع انه لا يستحق كذلك بل يفعل ما يشاء
بحكم ما يريد لانه التصرف في ملكه كيف يشاؤهم يسئلون عما يفعلون
لان فعلهم تصرف في ملك الغير قوله والجواب خبير بانه فرع على كون افعاله

والتعظيم انما يكون اذا كان
المراد جميع الكائنات والا
فلا تعظيم لاشتراك الغير
معه في ذلك كلام سر
والتعظيم انما يحصل
اذا كان بدون التقييد
بافعاله تع سر

حيث استدل هنا بقوله
تع لا اله الا هو خالق كل شيء
وقوله هل من خالق غير الله تع سر

سواء اوجده او تركه وما نقله
ان في ايجاده مصلحة كارسال
الرسل وتركه كان في تركه
حكمة ومصلحة والعلم
بكنه تركه اخلا بالحكمة سر

واذا يحمل على المصلحة فيه
فلا يرد ان اللازم ممنوعة
لان السوال فرع العلم بالمصلحة

افعاله معللة بالاغراض وذلك لان كونه لطفا يزيل التكليف موجبا لنقض غرض
التكليف اما يأتي اذا كان تكليف الله تعالى للعباد لاجل غرض باعث
له تعالى وهو باطل لما سيجيء من ان ذلك مستلزم لكونه تعالى مستكملا
بغيره وهو ذلك الغرض قوله وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
اعني اللطف اعم من ذلك اذ ما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون
هذا الدليل اخص من المدعى قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل (اللطف) دفع لما يقال انه لا يريد
على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاستقام ولا
ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم
بالاصلح الذي اوجبوه عليه هو الاصلح بالنسبة الى نظام العالم كله
ولا يخفى ان خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلال الزمان
الصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة
الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة
الى الكل من حيث هو كل لما كان لسؤال الاشعري العار فجوابهم
وجه وكذا الجواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى البهتة كما لا يخفى

ولا ادري وجها وجيها
لكونه الاصلح في الدين
فقط بالنسبة الى نظام
العالم كله فتدبر

قوله واجيب عنه بان غاية اى غاية مايلزم من هذا الاستدلال اوغاية
مايلزم من ايعاد الترك لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا
يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى
والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع قوله واعترض عليه
الشريف العلامة بانه الخ اى حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى مع انه
اوعد به واخبر عنه يلزم جوازه اى جواز الخلف والكذب على الله
وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه يستلزم جواز عدم وقوع العقاب
منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به على
هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قوله اذ فرق بين استحالة
الوقوع وبين الوجوب عليه اى فرق بين استحالة وقوع تخلف ما اوعده
به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق
الاول دون الثانى كما انه يتحقق استحالة ايجاد المحال فى حقه تعالى
ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة
ونحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على القدرة وكون
الواجب والحرام من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس من هذا القبيل

اشارة الى ان فيه ردا لما اورده بعض الناظرين من
الموهوم من الافعال الاختيارية منه

قوله واجيب عنه بان غاية اى غاية مايلزم من هذا الاستدلال اوغاية
مايلزم من ايعاد الذى لم تكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع الخلف ولا
يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب من تكب الكبيرة واجبا عليه تعالى
والكلام فى هذا الوجوب دون عدم ذلك الوقوع قوله واعترض عليه
الشريف العلامة بانه ح اى حين عدم وجوب العقاب عليه تعالى سواء
اوعد به واخبر عنه يلزم جوازهما اى جواز الخلف والكذب على الله
وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه يستلزم جواز عدم وقوع العقاب
منه وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة اخباره به لما
هو الواقع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام قوله اذ فرق بين استحالة
الوقوع وبين الوجوب عليه اى فرق بين استحالة وقوع خلف ما اوعد
به عن ايعاده وبين ان يكون ما اوعد به واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق
الاول دون الثانى كما انه يتحقق استحالة ايجاد المحال فى حقه تعالى
ولم يتحقق حرمة ايجاده فى حقه تعالى بل الحق ان الوجوب والحرمة و
نحوهما من الندب والكراهة والاباحة متوقفة على العذر وكفى
الواجب والحرام من الافعال الاختيارية وما نحن فيه ليس منها على

اشارة الى ان فيه رد لما اورده بعض الناظرين سه

الملزوم من ان افعال الاختيارية تم

جامعة الملك سعود للعلوم الإسلامية واللغة العربية

على ما يقتضي هذا الدليل قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى
يجوز ان يخلف الوعيد فقال الامام فرده ان هذا القول في غاية
الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف
فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطاء عظيم بل يقرب ان يكون كفرا
فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز
الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا اذا جاز الخلف في الوعيد لغرض
الكرم فلم لا يجوز الخلف في النصوص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم
ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة اترى بلفظ
قوله والوعيد حق تعالى على العباد اذ قال لا نفعلها اكذا فاعذبكم او يقرب
من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الآية تدل على ان جزاء القتل العمد
هو ما ذكر لكن ليس فيها ان يوصل تعالى هذا الجزاء اليه ام لا وقد
يقول الرجل لعبيده جزائك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعل اترى
وقال الامام هذا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد
هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين

وجه الترجيح انها مشتركة في التخيير
بين الوقائع اما وعيده وعده فمشتركة

جامعة الملك سعود للعلوم الإسلامية واللغة العربية

اى بسبب السؤال له

قال الله تع ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال
من يعمل مثقال ذرة شرا يره بل الله تع ذكره في هذه الآية انه تع اوصل اليهم هذا
الجزاء وهو قوله تع واعد لهم عذابا عظيما فان بيان هذا الجزاء انما حصل بقوله
فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق
كان تكرارا فلهذا حملناه على الاخبار عن ان الله تع سيفعل لم يلزم التكرار فكان
ذلك اولى قوله فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عقوبات الوعيد
بان يقال انه داخل في عمومات الوعيد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا
كقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما
سوى الكفر فقوله تع ويغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله
ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كانت الذنب المعفو خارجا
عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شئ من عمومات الوعيد
هو ظاهر كما لا يلزم على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبدل
القول ولا الكذب اصلا قوله اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق
ما اوعدم به لا على وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال
في تفسيره كما مر ولعله رحمه الله اشار بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما

يشير الى ان قوله عن عمومات الوعيد متعلق بتخصيص

اى الدلائل المفصلة اى يمكن ان يقال ان يغفر المذنب المعفو عن عمومات الوعيد ح

لما نقلناه عن الامام أنفا من انه ثبت بسايير الايات انه تع يوصل الجزاء
الى المستحقين قوله من غير وجوب عليه واستحقاق من العبد يشير
الى رد ما ذهب اليه المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تع
وهو ان العبد المطيع اذا استحق بطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على
الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه
ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد ظ قوله وكيف لا يكون كذلك
اى وكيف لا يكون اثابته بفضله لا باستحقاق العبد من الطاعات والحال ان ما
يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله تع حقيقة
ومخلوق لله تع فكيف يستحق العبد بذلك الثواب على
انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب
والعوض على راى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات
واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد
لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمة العظيمة الجمة فضلا عن ان يزيد
عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن
يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك انمله فكيف

وجه الرد انه لا يلزم من امتناع الترك
الوجوب لان يتجاذبها قرائن اذ وجوب
الامتناع فتامل ولا تتسرع

اى مقاصد الاصابع ومنع تحريك الانملة
هو الاشارة بها الى الملك الاعلى
لتعلم انه منعم حقا

كلمة ما حقه
عقلا
معرفة الله

ما نقلناه عن الامام أنفا من انه ثبت بساير الايات آنفا يوصل الجزاء
الى المستحقين بل من غير وجوب عليه واستحقت من التعذيب
الى ردّ ما لمتزلة المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على التمتع
وهو ان العبد المطيع استحق بطاعته الثواب فرفعا تحقق للعبد على
التمتع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه
ممتنعا كان الاتيان به واجبا ووجه الرد قوله وكيف لا يكون ذلك
اى وكيف لا يكون اثابته بفضله لا باستحقاق العبد من الطاعات والحال ان
يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر بتمتع حقيقة
ومخلوق لله فهو لم يستحق تكليف يستحق العبد به ذلك الثواب على
انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب
والعوض على رأى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات
واجب بحكم العقل وبين العقلاء ان الطاعات والعبادات لا تدار آمن العبد
لا تفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمة العظيمة الجزيلة فضلا عن ان يزيد
عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن
يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يحصى بتحريك انملته فكيف

وجوب الثواب الذي لا يتم الا بترك الاخلال بشيء انما يكون واجبا
الاتيان بشيء انما يكون واجبا لو كان عدمه مخلا في
الامتناع فاعل مختار

كلمة في مباحث وجوب النظر في معرفة الله

اى الاتيان بالطاعات

اى الطاعات للاصنام وضع تحريك الانملة
اشارة بها الى الملك الاعلى
المنعم بانه تحريك انملة فكيف

يحكم العقل بايجاب الصواب واستحقاقه اياه قوله والله احكم الحاكمين
اى استحقاق العبد الثواب
فلا يتصور فى حقه ان يضع شيئا ما فى غير موضعه بحكم حاكم ولحكم العالمين
فلا يتصور منه ذلك الوضع جملا بحضه واقدر القادرين فلا يتصور
منه ذلك بالعجز عن وضعه فى موضعه قوله والله اجل من ان يفعل
من شئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بالاغراض يعنى ان كون
فعله تع معللا بالغرض يستلزم كونه تع مستكملا بغيره وهو محال
ومستحيل به اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان بذلك الغرض كان
ذلك الغرض مما ينبغى ان يعلم تراخى ذاته تع بجعله تع فاعلا وهو
ظ واما الثانى فلان فعله تع لو كان لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان ناقصا بذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغى ان
يعلم فى هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل يسمى غاية
من حيث انها على طرف الفعل ونهاية وفائدة من حيث انها تترتب
عليه فالغاية والفائدة متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا او بيانا فالاولى
الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو بالاجل اقدام الفاعل على فعله
ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة الغائية يختلفان اعتبارا ايضا

وعلى هذا يكفى فى صحة قولنا الشر والنقص
بعضهما مشتركا مع هذا الدليل
لازمه وملزومه والا يلزم من
انتفاء الشئ انتفاء لازمه والملزوم
الاتحاد اذ يكفى التغاير بينهما
وجهى الملازمة ظاهر

والتغاير بما ينبغى لا يوجب
من نفى الغرض نفى الفائدة و
هو العقل والكل

من حيث انه يترتب على الفعل
علة غاية ومن حيث انه حاصل
للفاعل يكون غرضا نر

فى بعض اذ الفائدة مطلوبة
للفاعل بالقصد الاول يسمى غرضا ومن حيث
انه باعثة للفاعل على الاقدام على
الفعل يسمى علة غائية نر رشيد

ايضا وقد يخالف الغرض فائدة الفعل كما اذا اخطأ في اعتقاده قوله وان كانت معلومة لله تعالى دفع ما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة لله تعالى قبل خلقه تعالى لها يصير مانعا فيه لا يتأتى الا بكونها علة غائية وباعثة له تعالى على الخلق فان هذا التقدم العلمي شأن العلل الغائية قوله وهذا مما لا حكم فيما سبق من انه هو الحكم على الاطلاق ولعقوله تع وله الحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال كالعلم والارتفاع شأن لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقص كالجهل صفة نقصان وارتفاع حال لمن اتصف به قوله ملايمة الغرض وهنا فرقة فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وليس كذلك بل كم حسن والم قبيح قوله وقد يعبر عن هذين الحيثيين بالمصلحة والمفسدة فيقال لكن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون منهما قوله وان تأخذهما العقل اي هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة للاعداء وموافق لغرضهم ومفسدة للاولياء ومخالف لغرضهم هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية

وفيه ان القول بانه هو الحكم على الاطلاق يقولنا الحكم لنا هو قول الاشاعرة والالزام بانه ان علم بطريق من طرق العقلاء ان يقال قول الاشاعرة اولا الحكم له بعضهم معلوم من الحس

ويعلم من هذا الناخذ ان موافقة الغرض ومنافرته بالكلية المالائم ما ذكر

لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسعه بالقياس
الى شخصين قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا
هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى فالمتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال
على ترك الثواب والعقاب على افعال وذلك لان ما ليس ففعله اختيارا لا يحكم
العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله ولعله اراد باحدهما الاشتمال
على الاجر بالفعل اه فلا يكون شيء منهما مغنيا عن الآخر قوله فان كثيرا
ما يذكر ما لا حاجة له للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله وهو غير
ولا متجه مغنى عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله واحدة على الاحتمال
الثاني مغنى عنه قوله كل واحد من صفاته الحقيقية اشارة الى دفع ما
يرى من ظاهر العبارة من ان المراد باتحاد الصفات بعضها مع بعض فان
الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كثيرا منها خارجي الواقع
ووجه الدفع ظاهر والاولى للاستلزام المتسوق وذلك لان القدرة
على القدرة يكفر آخر مستندة الى القادر فيكفر قبلها قدرة اخرى كذا
القدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت

فان افعال الله تعالى لا يترتب عليها
الاخيران ولا يتعلق بها
الاول ولكن الآمدي قرر
وفيه انه اذا اراد كون الفعل اختياريا
انه جبري محض كما يقوله الجبرية
فلا يقول الاشاعرة بذلك
واريد به الجبر الذاتي فقط كما هو
مذهبهم فيمنع عدم ترتب الثواب
والعقاب عليه وعلى المراد
الشق الاول وقد الحكم
العقلاء المراد ان العقل
استقلال لا بدوه الشرع
كما يدل عليه اول الكلام وكم

قوله هو ان الصفات
الحقيقية بسبعة او ثمانية
والاضافيات متعددة
لانها بالاعتبار الواحد
لها نهاية الخارج قاتل اولا
لا يضر تأمل

بالاختيار
والقصد
والقصد
مسوق
بالمدم

وهنا يتوهم ان الدليل يجري في القدرة الواحدة
التكثر يجري في القدرة الواحدة
فالتخصيص بالاولين يحتاج

واحدة لا يجوز ان يكون مستندة الى القادر ايضا لان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الفاعل
على ما هو مذهبهم فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة
الواحدة ليست كنسبة الى القدرة المتكثرة لانه يجوز ان يكون القدرة
متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب فانا نقول
يكفي في تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا ايضا عن الاشياء
بالاختيار ولا يبقى حاجة الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى وقد عرفت ان
اسناد التقديم الى القادر جائز الفعل اذ اشارة الى ما سبق منه رحمه الله ان
دوام الفعل وامتناع التراخي بسبب الغير لا ينافي الاختيار فهو غير
متناهية بمعنى انه لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهي المقدورات
بالقوة لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود الواصلة اليها
القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى
ذلك الى الحاجة في تعلق القدرة بالمقدور بل غير متناهية الى التشبث
بكون القدرة غير متناهية بمعنى انه لا يقف حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها
بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى بمعنى انه

مسئلة انه قادر على جميع الممكنات

ذهب محققي المتكلمين

لانه معجب بالذات مستلزم للقدرة

قوله بالايجاب

يصح منه تع فعل كل منها وتركه وذلك لان الصحيح لمقدورية ما هو الامكان
المشترك بينهما والمقتضى لمقدورية تعالى هو ذاته تع بل يمكن ان يعلل استحالة
عن الاتصاف بالجزء فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون
تعلقاتها غير متناهية بالفعل ولا يمكن اجتماع جميع الممكنات في الوجود الخارجي
مقدورا له تع بناء على استحالة وجود امور غير متناهية مطلقا
مترتبة كانت او غير مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره
تع على الامور المستحيلة قبل ويجب على ما ذكر الشيخ ان يكون عدد المتعلقات
ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى انه لا يقف لان القدرة على
ذكره تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فيتحقق المقدور وجودا
وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو الارادة
لان القدرة وتعلقها بجنب طرفي الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول
فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان متعلق القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى
لكون العدم يصح الفعل والترك وكذا حال الوجود والا لكان
على ما يظهر باد ذي توجه واما ثانيا فلان القادر المؤثر في الافعال الاختيارية

جامعة الكويت مركز المخطوطات والتراث والوثائق



٧

ليس الآذات القادر المختار بالقدرة والارادة كما ان الفاعل المختار في الافعال
الغير الاختيارية ليس الا الذات الموجب لا صفة من صفاته قوله فيكون
جميعها متعلق الارادة دفعة واحدة فيكون تعلقات الارادة اليها غير
متناهية بالفعل فلا حاجة فيكون تلك التعلقات غير متناهية الى المصير
الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف على حد لا يكون عدم تناهي
التعلقات قبل يكون بالقوة قهپ بل الاضافة بينهما من السنخ المقدارية و
هي بنية احد المقدورين المتجانسين عند الآخر كالنصفية والثلثية
والربعية وغيرها قهپ ما شاء الله كان فليس لاحد ان ينقص من
مخلوقاته شيئا ومالم يشأ لم يكن فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته
شيئا قهپ وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لعلة
يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى تقريرها
والا لصدق على الجن فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على
ما هو المشهور ذو اجنحة مثنى وثلث ورباع قوله لا يعصون الله ما
امرهم اه هذا بدل على محكومية معصوميتهم كما ان قوله يسبحون الليل والنهار
لا يفترون بدل على ذلك اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والا يحصل لهم

بالفعل

فالاولى تعريف لتنكير اولى



الفقهاء في التسبيح قوله وما صدر عنهم في قصة آدم عم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك بدل على نفي
عصمتهم فان فيه وجوها من الخصية الاول ان غيرهم الذين يجعل الله تعالى
خليفة بذكر مثالبهم والثاني تعجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبهم والثالث
تبشرهم الافساد والسفك اليه وهما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله تع
ارادته تع اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن
في مثله غير جائز لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم
على الله تع فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظاهر
وامر ابليس فالاكثرون اه اشارة الى رد استدلال اخرين ينافي عصمتهم
وهو ان ابليس ترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة
بدليل الاستثناء منهم في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس وبدليل ان قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس
لما استحق الذم وما قبل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه
الجواب عنه ايضا ظ قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
اشارة الى استدلال اخرين وهو ان هاروت وماروت كانا

هي كالم
الشارح لكون الامر فوق ادراك
عقل الشيخ ذكره الشيخ في رسالته فيها
الشارح لبس كلام

ومانعيه ومالبس في
الشرح في قوا
على سبيل
غرض الشا

وهو انه ما كان واحدا فيما بين الملائكة صح الاستثناء منهم
فلم يخل كانا تابوا اولم يتوبا عاد ذلك

الفقهاء والتسبيح قوله ما صدر عنهم في قصة آدم هو من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك بدل على نفي
عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية الا ولى غيرهم لما يجعل الله تعالى
خليفة بذكر مثالبه وآدم بمحاسنه وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث
نسبتهم الافساد والسفك اليه وهما باطلان اذ لا يليق بحكمة الله تع
ارادته تع اعزاز بني آدم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن
في مثله غير جائز لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم والرابع انكارهم
على الله تع فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظاهر
أبليس فالاكثرون الاشارة الى رد استدلال اخرين بناء
وهو ان ابليس ترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة
بدليل الاستثناء منهم في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا
ابليس وبدليل ان قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا
لما استحق الذم وللمقابل ما سنذكر ان لا تسجد اذ امرتك ووجه
الجواب عنه ايضا ظاهر قوله وما اشتهر من قصة هاروت وماروت
اشارة الى استدلال اخرين وهو ان هاروت وماروت كانا

هذا كلام الشارح المحقق ذكره في شرح المواقف وذكر ما ذكره الشارح المحقق ليس
الشارح المحقق ذكره في شرح المواقف وذكر ما ذكره الشارح المحقق ليس

ما فيه ومالیس فیه
الشرح في قوله
على سبيل
عرض الشبهة

فلم يغلب في نية كونهما ملائكة صح الاستثناء منهم

كانا ملكين ببابل يعذبان لان تكابرهما السحر ووجه الرد عما في بعض الكتب
منع ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد تأثيره بل انزل عليهما السحر ابتلاء
الناس في تعلمه والعمل به واعتقد تأثيره فيكفر ومن تجنبه وتعلم ليتوقاه
ولا يغتر به فهو مؤمن وجاء بعضهم ان الناس يقولون انما نحن فتنة
وابتلاء فلا تكفروا اي تعتقدوا أو لا تعلموها بالسحر فان ذلك كفر وقد يمنعها
إفاهو على وجه المعاقبة كما في معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير
ارتكابهما الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاده سحرا وعملا به قلت ولا
يتوقف ثبوت النبوة على الكلام دفع ما يقال انه لا يمكن اثبات كونه نبيا
بتكلمه بايجاد الانبياء لان اثباته موقوف على نبوتهم وثبوت نبوتهم
يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى الخلق وعلى تصديق
الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة
ويخبرهم كونهم صادقين فيما بعد يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات
الله تعالى بايجاد الانبياء واخبارهم بذلك مشكل على الدور ووجه الدفع
منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها
الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف

وفي العصمة صغيرة او كبيرة او هو الاصح وفصلهم عليهم السلام

ولا يخفى ان الظاهر ان المعاتبة بعلم السحر من غير كفر واعتقاده فيدل على تحريم السحي للعلم وهو خلاف ما تقرر في الفقه الا ان يقال انه حرام عليهم دونه او ان المعاتبة لا يلزم ان يكون على الحرام بل يجوز على المكروه ايضا هذا كلام

تصديقهم في دعوى نبوتهم على اخباره تع بكونهم صادقين وهذه الدعوى
لجواز ان يخلق تع المعجزة على ايديهم فيثبت رسالتهم ونبوتهم من
غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام لمع بقولهم واخبارهم
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم
الى الكلام الازلي يعني ان ما ليس في اي لسان او قلب ولا حالة في
صحف او لوح انما هو الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع
من القول بخلو الكلام مطلقا في لسان او قلب او صحف ومن اطلاق
القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث وقايم باللسان والقلب وحال
في الصحف واللوح رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا
القول الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك والكرامية عاروا
ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اه يعني ان ما ذهب اليه الحنا
من كون الاصوات والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء
بعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه الكرامية من كون كلامه
تع صفة له قائمة ومتعلقة من الاصوات والحروف الحادثة القائمة بذاته
مخالف لما يقتضيه الدليل من امتناع قيام الحوادث بذاته تع حاصل

ذهبوا الى ان كلامه صفة لم تفارقه من الحروف اه وذلك لانهم منكرون للكلام
النفسي الذي يقول به الاشعري فقوله من ارتكاب ما هو لا اشنع ومن مخالفة
العرف واللغة اجابة لهم الى هذا كما ذكره المعتزلة الذهاب قوله فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى
المعنى الثاني اي فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى
المعنى الثاني وهو القيام بالغير لما قدم لا صحاب من ان مراده به حد اللفظ
فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ القايم بذات المتكلم وحد قوله اي المعنى الاول
القايم به ايضا قوله فجوابه ان ذلك الحمل لترتيب ما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الآلة هذا يدل على ان الشيخ يمنع صغرى القياس الثاني وهو ان كلام النفس
مركب من حروف متتابعة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون
هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلو وجه ما قيل انه لا ينفع للاشعرية في الذهاب
الى الكلام النفسي الا ان يزاد لحقوقه لان التدافع المذكور ينتج القياس
باطلة بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب على ما ذكروه ان يمنع كبرى
القياس الثاني لا صغراه كما لحنابلة فلم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام
الاستدلال على ما ذكر من الشبهة المذكورة لما ان له وجه واما الغزالي اراد
ايراد ما يدفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب الاستدلال عليه

بالنظر الى القيد اي انه قيد
في الوجود لا الى كونه مركبا
منها فلذا لا وجه لما قيل فتامل

وكان الشيخ انما قيد بالتجدد
القيد بقوله في صوغ القياس
الثاني وهو متتابعة متعاقبة
ونحن ان الصوت مجرد فوق
كلام الله مركب من الحروف
فاعترض بما اعترض والحال
ان الشيخ منع هذا الصوت
باعتبار قيده وهو قطع النظر
عنه فالمنع بهذا الاعتبار
فلا يتوجه ما ذكره فتامل

والخصم يستدل في نفيه فلا يلتفت بسبب هذه المكلة انتهى قلت يفضي الى كون الاصوات
مع كونها اعراضا سيالة اقول له ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز
ان يكون عروض السيلان لها لعدم مساعدة الالة التلفظ
دفعة كما في ضيق الحركة الغير المساعدة حركاتها لابصارا شياء كثيرة دفعة
فهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة بغير قارة قلت وهذه الصفة وهي صفة
تتكلم القائمة بذاته تعالى قديمة قلت تلك الكلمات المترتبة اي الموضوعة بعضها قبل
بعض بحسب وجودها العلمي قديمة ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه
الكلمات باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى قائمة به تعالى وباعتبار
وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث ومعنى كونه تعالى متكلما هو قيام صفة
التكلم به تعالى وهي الصفة التي بها يصح له تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهو
يغاير هذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه
تعالى به ولم يتعلق به هذه الصفة وكان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات
كذلك كلامه الازلي تعالى واحد مشتمل على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيلزم الخلف

والخصم

والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر فلا اشكال في ورود
بعضها بصفة الماضي وبعضها بصفة الحضور وبعضها بصفة الاستقبال
بهذا الذي ذكره الشارح المحقق وبعض تصانيفه فلا يتوجه ما قيل ان تلك الصفة
اهي من الصفات المعلومية الثبوت او صفة اخرى فتزيد الصفات وايضه
والقول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم
تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود
العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود
ما لا يتناهى في علمه تعالى ووجه التوجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه الثاني
فهو ان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها
ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت
في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة
المتعاقبة وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد
محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقاصيص
بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي
وذلك الوجود العلمي لها هو عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على

وبسيط لا يحصل غاير الاشياء بالاجمالي

ما مر في تحقيق علم الله وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي
للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به تعالى كان كل من
المحكيات وجود نفسي يتصف الواجب به ولا اختصاص في الكلام انتهى
مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة وهو كون كلام الله تعالى فانيا بفنين
وذلك لان الكلمات المرتبة في علم الله تعالى قائمة بذات الله تعالى باعتبار وجودها
العلمي وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة
تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب بين الكلمات في الوجود العلمي
وعلى ما هو المذكور متقدم للاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست
كلام الله تعالى بل عباراتها وذلك لما قلنا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات
المرتبة في العلم وعلى ما اورد به كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها
من الاعراض السيالة قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب وذلك لما قلنا
من كون قيام الكلمات التي هي كلام النفسي بحسب وجودها العلمي
الذي هو علم تعالى بها فان المتحدى به حتى يكون كلام الله تعالى اي
حين جعل كلام الله تعالى عبارة عن كلمات التي رتبها الله تعالى في علمه
الازلي يكون المتحدى به وهي السور والايات التي تحدى بها النبي صلى الله عليه وسلم

270

جامعة الشهيد محمد باقر الصدر للعلوم الإسلامية

النبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مترتبة
لله تعالى في علم الازلي وان كانت حين التحدي موجودة في الخارج
وكان التحدي وطلب المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت
بحسبه كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه معتقدو الاشاعرة فان المتحدي به
على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة بل يكون اطلاق الكلام عليه على
سبيل المجاز لدلالته على الكلام الحقيقي قوله يكون كما انكار كونه
ما بين اوراق ديوان الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه وكذا
كونه ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى معلوم لنا قطعا فيكفر
انكار كونه كلام الله تعالى كفرا بالحقيقة لكون الكلمات المترتبة الموجودة
في علم الله تعالى كلاما لله تعالى فانه متحد معها بالذات الا انه جعل موجودا
بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا
يخرجه عن كونه كلاما لله تعالى حقيقة قوله ولبس الكلام في الاسماء
الاعلام الموضوعة في اللغات كاسم خداى ويزدان وتكرى فانه
يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود اذن الشرع بعد الاطلاق
قوله مأخوذ من الثقال وهو الجبل الذي يشد به وظيف البعير
بذارعه فكانه عقل الشئ اي حبسه وشده قوله ويشكل ذلك
بلفظ خداوند وتكرى فانهما يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية

اسماء الله تعالى بالعربية والفارسية على
وجه الحقيقة لا يجوز الا بالعربية واما بالفارسية
فانما يجوز على وجه المجاز والتشبيه
والتمثيل وان كانت هذه الاسماء
في اللغة الفارسية بمعنى
الله تعالى

دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه
قوله خدا بنده فيكون اطلاقه عليه على طريق التوصيف فهو جائز لانه
مما علم اتصافه تعالى به قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
فهو اللايق بان يورد في علم الكلام ويبحث عن احواله كخلق العالم
الروحاني الذي هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها
بالذات العقلية وتالمها بالالام النفسانية فانه وان كان ثابتا لكن
لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا تكفر من انكره فلا يلايم ان يورد فيه
ملايمة ايراد الجسمانية بل هو من المسائل الحكمية ولذا اثبته الحكماء
وبحثوا عن احواله قوله كقوله تعالى او لم ير الانسان الآية لم يكتف
في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اولا مرة بل علما
لعرق التاويل او قلة علمه بالكلية اذ لا يتاتى به هذا القطع والقلع
الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور نقل الحدوث
ايضا فان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فانه
قوله القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة دون اشخاصها
ولا يتصور ذلك في اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس
الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية غير متناهية
قوله وليكن بحثه في الحدوث والموضوع والزمان اه وليكن البحث

لان قوله تعالى فليحيها يحتمل الاحياء للقبر
والاحياء باعياد الروحاني بخلاقها
اذا ضم قوله تعالى يحيي العظام وهي
رميم فان احياء العظام في المعاد
الجسماني فافهم

واذا ثبت لا تناهيها لزم على تقدير
الاعادة لا تناهي الاعياد لان كل
نفس لها بدن وكل بدن له مكان
فثبت الخط وهو لزوم لا تناهي
الاعياد وذلك باطل فافهم

اشارة الى ان قال العروض و الزمان حصول الماهية

لج المتحدة معه في الماهية ولوازمها مشاركا وموافقا في
جميع العوارض اللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما في
الحدوث والعوض مج والزمان وغيرها قوله فلا يتميز به عن ج اه
اي فعلى هذا الفرض لا يتميز ب عن ج بان لا يكون المعاد ب لاج
فان نسبة احد هذا الفرض الى امرين يجانب وج اشابهتا ج
كل وجه اي في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض لهما
معا ولا تفاير بينهما في هذا الفرض الا في النسبة التي تستطرد
بترددي انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون
احدهما احق بان يكون معادا ويكون آخر لما من الاخر اولا
يختلف بل يكونان متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح
كونهما معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في الماهية و
لوازمها وعوارضها عما يعرض فلا يمكن ان يجعل لاحدهما
اولى ان يجعل للاخر قوله نفي هذه النسبة واخذ المطلق بمعنى
نفسه اي هذا اصدارة اذ ليس الكلام الا في لا تفاوت بين ب وج
في هذا الفرض بل بينهما تشابها من كل وجه فلا يتصور اختلافهما
في هذه النسبة اصلا قوله بل يقول الخصم انما كان ج اه وذلك لان
المكابرة المحسوسة لهذا الكون بين او ج ليست باقل مما هو بين او ب

بل اذا صح مذهب من يقول الى قوله امكن ان يقال بالاعادة و
ذلك لان الذات المعينة التي يقال بعودها باقية ومحفظة في
حال العدم فاذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون عروض
الوجود في الوقتين امرا واحدا لاحتفاظ الوحدة قوله ولم يجعل
للمعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق على الانسان
المعدوم في الخارج انه ليس بانسان فيه فصدق هذه السالبة الخارجية
لعدم الموضوع في الخارج قوله واذا كان المحمول الانسان بهما الوجود
والعدم يوجبان كون الموضوع لهما اعني معروضهما مع كل واحد
منهما غير نفسه مع الاخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات
في عدم الحفاظ لها في حال طرايانه قوله فان استمر موجودا واحدا وذلك
بان يستمر ذاته ووجوده او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان يستمر
ذاته فقط كما ان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع الواحد القابل
الثابت من جهة هو الوجود او الذات شيئا واحدا او يكون له جهتان
من الوحدة في الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة
هي الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمول اعني الوجود
والعدم شيئين اثنين قوله فاذا فقد استمراره في نفسه واحدة
بقيت الاشياء الصرفة لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا

في

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى



في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة وحدة اصلا قوله فيحفظ وحدة بحسب ذلك الوجود يعني انه وان لم يحفظ وحدته في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الحاصل في الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء وانفسها لا اشباحها واشالها وهذا القدر كاف في صحة الاعادة قوله اما الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض المشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المجردة التي صارت بها موجودة مشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع الوجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ومشخصه فلا يكون وحدة الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا اجرد عن جميع عوارضها المشخصات فلا يكون هو عينه مطلقا وبالقرينة

على طريقة الفوائد المذكورة

حيث قال لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ومشخصه فلا يكون

اندفع ما اورد عليه من ان كون الموجود في الذهن شيئا محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض قلبا

ثم قال هذا المورد بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن محفوظة فهم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان او انه ان ب كان في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج اترى اقول وانت خبير بانه لو سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر من بقاء الذات وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج فان المناف لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة وفي كلا الوجود ليس الا الاثنينية في الوجود الخارجي فليتامل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبداء المفروض يمكن ان يكون موجودا فيه فلم لا يجوز كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصح كونه معادا لحدوث الوجود الثاني فانه كان هذا المعدوم وهو موجود في الذهن كذلك المبداء المفروض وهو ج موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان

العالية

العالية قبل حدوثها فليس نسبة الوجود الثاني الذي هو ب الى
المعدوم السابق الوجود الذي هو آ اولى من نسبته الى المبداء
المفروض الذي هو ج لفرض كون آ و ج متساويين في الماهية
ولوازمها وفي الوجود الذهني ايضا فكما يجوز ان يكون ب
معاد الذلك يجوز ايضا مبدء وستانفا فلا يتميز في الواقع
كونه معادا عن كونه مبدء وستانفا هكذا ينبغي ان يقرر
هذا الكلام على ما يظهر بالتأمل التام قوله ولا يخفى ان على
مطلقا تفصيلا ان ما منه مقدم الشئ على شئ آخر سواء كان تقدمه عليه
تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشئ الاول مستفادا من
وجود الشئ الثاني ذاتا او زمانا فقوله لو اعيد المعدوم لزم
تقدم الوجود على نفسه تقدما زمانيا او اللازم بطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين
الوجود الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد
الشئ ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود الذي كان سابقا فان الشئ
الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشئ في الخارج
الا باعتبار الوجود وتخلل العدم بين الوجود الخاص ونفسه
يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه

اى حين ولوجه الشئ عن الآخر

وهو مستلزم لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان وهو ما يسمى
اللازم فلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا بمنزلة تقدمه على
نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان
الاول من غير فرق بين هاتين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم على
ما في الصورة الدور يصح منه الحكم الاول على ما نحن فيه قوله وليس
ذلك من التناسخ وكيف يكون مثله تناسخا مع ان البدن يتبدل
يوما فيوما بتحلل الحرارة الغريزية بعض اجزائه وورود البدل
منه عما يغتذيه وربما قد يسقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل
الاجتماعي لا محالة مع انه لا يسمى التناسخ ويشير الى ان
قوله فان زيدا مثلا شخص واحد اه واراد بزيد ما يطلق عليه
العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس المخصوص والتحقيق ان زيدا هو ما
يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل قوله ومثل
تلك التبدلات والمغايرات التي لا يقدح في الوحدة بحسب العرف
اه يشكل ان تلك الاجزاء المتبدلة التي اكتسب بعضها الطاعات
والمعاصي من اول زمان التكليف الى آخر العمر هي مراتب عود البدن
ان يحشر جميعها وتؤلف البدن فيهم او يعاد بعضها فهو مناف للكفر
المحشور ما هو المبدل كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما

كان

274

كان البدن مؤلف منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة
قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاوة ينفصل منهم ما
قد كان فيهم من ارواح العقول انسانية والصفات الروحانية
ويتوفر في نشأتهم صور الاحوال المزاجية الحاصلة وتصور
اذهانهم والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا واقوالهم
وينضم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم البدنية في هذه النشأة
فان كل ما تحلل من ابدانهم يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما
فارقهم عقدا وعملا وعلما وحالا وما يقتضيه ذلك الجمع والتركيب
الذي يغلب في حكم الصور على الروحانية واهل الجنة بالعكس فانه
اكثر قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل من ابدانهم
ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا روحانية مع بقاء
حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن هنا مطلق والظاهر
مقيد والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان اثبات من المسائل
الحكمية اشارة الى ما يتوهم بعض معاصرينا ان كون المعاد جسمانيا
مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة
بين الحكمة والكلام على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال
ان الحشر قسمان وقد اعناه النبي عليه السلام عن التعرض

جسمانية

اي في اهل الجنة والسعداء مطلقا اي خالصا عن
الظلمة والاجسام وصور المزاج للتبدل
بالصفات الروحانية الملكية والظاهر بقيد
لكونه ملاهية الاجسام والاجرام هنا لو اريد
في اهل النار والاشقياء بالعكس كذلك باطنهم
مقيد بظلمات الصور المزاجية الدانية
الى كونهم كالشياطين الملوثة وظاهرهم
جسم مطلق كسائر الاجسام فتأمل

يقتضي ان الاجزاء تفصيلية ايضا
بحشورة لان ازالة الشعث والتظفر قبل
يجتنب الجنب من ازالة الشعث والظفر قبل
الاغتسال لان اشتاتا ما معادة على ما ورد
من البدل الى الابليس وامثاله تجيء بدن الانسان
خارسالة الميزان
والغرض من هذا النقل اشارة الى وجوب الاستدلال
بوجهين احدهما ان خروجها او بعضها ليس
بمنافٍ لكون المحشور هو المبدأ كما اشار اليه
البعض حيث قال ان اهل الشقاء ينفصل منهم
ما قد كان اه والثاني انا حشر بعضها او بعض
سبب مخالف كما يقتضيه الحكمة حيث قال ان
اهل الجنة بالعكس فقع كلام ارباب الكشف
اشارة الى اختيار الشيخين هذا ما سنح لي
هنا مالا ربي بالبحث الظن والله خلاف ذلك

لم ورعاني وكن نشته ووجه سقوط هذا التوهم انهذا القول
من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فلما لا يدل
هذا القول منهم على ان يكون الفقه عن اقسام الحكم العملية كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا ما نقل
من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس من
جهة الحكمة والعلوم العقلية بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثبات
ما هو من المسائل الشرعية بجمع بين الحكمة والشريعة كما ان الق
بالمعاد الروحاني والجسماني ساجمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب
مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد اه دفع ما يقال ان محاسبة اعمال
العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى كما سبق من شمول
علمه تعالى وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع
منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون فائدته
تعميم مسرة المتقين باظهار رضائهم وسابقهم وتعميم حسرة
العاصين باظهار سخطهم وعقابهم قوله فان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض فلا يكون افعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح
واجبا بحسب العادة فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يجب
عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة واجبة عليه تعالى فلا يسأل عما يفعل

واذا

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى



واذا لم يكن الحكمة والمصلحة رعايتها واجبة عليه تعالى بحسب الواقع فكيف
يكون وجوبها واجبا عليه قوله واما الثالث فلانه يستلزم المحال بين بما
وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل فلو وجد عالم اخر
لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلأ سواء كانا متماسين او متباينين
ويلوح مما مر في موضعه قوله قلت اذا كانت فوق السموات السبع
وتحت العرش اشارة الى رد ما استدل به المعتزلة على نفى الجنة بخلوقة
ويمكن ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل
على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل
الاجسام وانه محال ووجه الرد ان كون عرضها كعرضهما يتصور
بان يكون فوق السموات وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز
ان يكون مساويا لعرض السموات السبع والارض من غير
لزوم التداخل (الاجسام) عما لا يخفى قوله والجواب انه لما لا يجب عليه تعالى
رعاية الحكمة والمصلحة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلق
فعله تعالى عن المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى
معللة بالاغراض ووجوب رعاية الحكمة والمصلحة عليه تعالى فالوجوب
بعدم وجوب رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى مرة لما يبتنى عليه هذا
القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد تقرر

لعل وجه عدم الخفاء جواز ان يكون فوق السموات السابعة فضاء يكون عرضها كعرض السموات والارض والجنة فيه فلا يلزم تداخل الاجسام

انه داعي الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر وادع فيها المنافع تفضلا
فيجب ان يكون في افعاله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل غاية له لا يكون
شيء منها موجبا واجبا لله تعالى الفعل بل يكون كل منها فضلا من الله تعالى انتهى
قوله على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي
مادة الحيوة تفنى بالحرارة فيستحيل حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء
ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يقبل خلود
الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية
العقل فهو كلام لا يقول به المتيقون بل هو من القواعد الفلسفية التي
هي مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم بانسداد الحوادث الى
القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج قالوا ان الفاسق
يستحق العذاب بفسقه والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع
ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقهما
محال كما ان الجمع بين ضدين محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب
ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع
كون المطيع والعاصي مستحقين بالطاعات والمعاصي الثواب والعقاب
اذ لا يجب على الله تعالى حق وسلمنا كون الثواب منفعة دائمة وكذا العقاب
قوله وقال المعتزلة ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب ليس كافرا ولا مؤمنا اذ

ان ليس مؤمنا
وعند الاخرين
للسان والعمل
واما انه ليس بكا
الخمر والزنا وق
المسلمين مع ان
وبذلك يبطل
ء الكبائر ورا
ورفع الدرجات
والاحوال قال
اجمالا لان د
ء الاشخاص
بها لانها لا ت
والخاص مقد
بالكفار جم
مهما امكن
الدالة على نفي

276

انه ليس مؤمنا فلان الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات
وعند الاخرين منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان
ولما انه ليس بكافر فلان الصحابة كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب
الخمر والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنون بمقابر
المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه شيء من ذلك قوله
وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة قالت الشفاعة
في الكبائر وراء العتاب بها بل الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب
ورفع الدرجات قوله واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة
اجمالا لان دلالة كلامهم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة
في الاشخاص والاوقات ودلالة ما في اثباتها لا بد ان تكون خاصة
بها لانها لا تثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات
والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا قوله يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة لمعارضة
ما امكن الجمع بينها وههنا يمكن الجمع بينها بان يخصص الادلة
الدالة على نفي الشفاعة كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا

يعارضه قوله ﷺ وفي الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل
تعطه ومع النبي عليه السلام ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم
عليه السلام ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول
كل منهم لست لها ولكن فأتوا نبيا فأتوني فأستأذن على ربي في داره فيؤذن
لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول
ارفع يا محمد وقل نسمع واشفع تشفع وسل تعطه فارفع رأسي فأثني
على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله ثم أشفع فيحد لي حدا فاخرج
فادخلهم الجنة حتى ما يبقى في النار الا من وجب عليه القرآن اي
وجب عليه الخلود ثم تلى هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا قال النبي عليه السلام وهذا هو المقام المحمود الذي وعدتكم
عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يشعر بان الشفاعة عليه السلام
لا تجمع للكل لكن الشفاعة عليه السلام بقوله امتي امتي على ما روي
في اكثر الاحاديث يدل على الشفاعة عليه السلام لامته خاصة
الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام في الظلامة خاصة فهي لسائر
الكل حقيقة لكن يرد عليه ان يقال كيف يتأتى تباعد سائر الانبياء
عليهم السلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعته عليه السلام لهم فالوجه
ان يقال اما الانبياء لم يتباعدوا في نفي الشفاعة وانما يتباعدوا

معهد المخطوطات العربية



من البداية بها فرسولنا عليه السلام بدأ بالشفاعة وهذا هو السعادة
المذكورة في حديث ابي هريرة رضي حيث قال عليه السلام انا سيد الناس
يوم القيمة فالانبيا الماروحوا في البداية يعادوا الى ان يشفع هو عليه
السلام لامته ثم يشفع سائر الانبيا لامرهم ففتح باب الشفاعة للانبيا
بشفاعته عليه السلام لامته ثم الاحيا في القبر واحيا العصاة في القبر
يكون لتعذيبهم قوله وذلك ايضا في النبي عليه السلام الذي لا يكون على
ملة نبي آخر واما الذي كان عاملا بنبي آخر [illegible] فيصح السوال
عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض الانبيا من بني اسرائيل فانهم كانوا
عاملة موسى عليه السلام قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة في القبر شارة
الى دفع ما يقال ان عذاب القبر اذا كان باحيا الميت لوجب ان يرى اثر
الحيوة في القبر وفي بدن الميت بعد الموت كما يرى قبل الموت الحيوة
في الوقتين واحدة مع انا نشاهد الكافر وصاحب الكبيرة في القبر
وفي العواقب مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان
كون
حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه بهذه العيون فان هذه العيون
لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال المتعلقة
بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد الامور الملكوتية فيتعذب او
ولا نشاهد حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد شاهد

في سنامه حية تلدغه فيتألم بذلك ويتصبب عرقا وقد ينزع من مكانه
ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغها قوله والصفات المهلكات تنقلب
مؤذيات وقد مثل لها عبد الحق اه قال فيه ان اعداد الحيوة والعقارب يعبر
الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والحقد وسائر
الصفات فالها اصول معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة
ثم تتفرع فروعا باقساما وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات و
هي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي منها يلدغ لدفع التنبيه
والضعيف لدفع العقرب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية فارباب القلوب
والبصائر يشاهدونه بنور البصيرة هذه المهلكات واشعاب
فروعها الآن مقدار عددها لا يتوقف عليه الا بنور النبوة قوله
الاول ان يكون فعل الله تعالى وما يقوم مقامه في الترك وذلك لان
التصديق من الله لا يحصل بالمبين من قبله والترك الذي يقوم مقام
فعله مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون
على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجزة دالة على صدقه
وليس لله تعالى فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس
فعلا لله تعالى بل لحصولهم عرفه وبعضهم جعل الترك عبارة عن الكف
فيكون فعلا لله تعالى فلا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه قوله الثاني ان يكون خارقا

للعادة اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع لا يكفي تصديقا من الله تعالى لمدعي النبوة بل الكذوب
يدعي النبوة ويساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان
ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق
فان لم يكن في قرائن الاحوال ما يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا
فاظهر معجزا فدعاء الله تعالى فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه
ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي ان اميت ميتا فاحيه فاحياه لم يدل
على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله فلو نطق الطفل اي
حين قال ان معجزتي ان ينطق هذا الصبي قوله السادس ان لا يكون
المعجزة متقدمة على الدعوى لانه التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو
قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بان
يذكر الخارق بعد الدعوى فلو معجز كان كاذبا قطعا قوله والخوارق
المعتمدة على دعوى النبوة كونها اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز
ان يكون المعجزة على دعوى النبوة كلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط
الرطب على مريم من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام على محمد
عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه فان كل واحد من هذه الامور
معجزة على دعوى النبوة ووجه الدفع

لا نسلم لم



الخوارق كما يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء عليهم السلام قبل
نبوتهم لان الانبياء لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
على يديه ويسمى ارهاصا وتاسيسا للنبوة قوله فاوحى اليه
الواو للاستئناف اسرّ وفي اما انه امر فقوله اسكن انت وزوجك
الجنة وكلا منها رغدا واما انه نهي فقوله ولا تقربا هذه الشجرة
قوله فرمى بالوحي لا غير والوحي لا يكون الا الى الانبياء وكون هذا
الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص الوحي بما هو نبي فيه وقتما فافهم
قوله واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وما
استدلوا به عليه هو انا لو سوغنا جنس الرسل اليهم وجوهر
الكل واحد وتفضيل احد المتساويين على الاخر وعلم من هو بصفته
حيف ومحابات وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا
عن الحكمة ومنع كون احد بصفته قوله فلم يقدروا عليه وما نقل من
مسلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب
وشيل وخرطوم طويل اه وكذا قوله والمزارعات زرعا والحاصدات
حصدا والطاحنات طحنا فليس من المعارضة في شيء بل من الكلمات
مشغلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك
ما القارعة والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسرقة تقابل المعارضة مع
نوع ما

الله

معهد المخطوطات العربية



ان ركبك على ما لا يخفى فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع و
التأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم فان قلت فعلى
هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام عند العرب الفصحاء قلت من حيث انهم
اذا فتشوا علموا ان العرب الذي بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا افصح
العرب واعرفهم باللسان واقدرهم على سائر انواع الكلام واتمهم
كانوا احرص الناس على تكذيبه عليه السلام وانه نشأ بينهم وهم
يعرفون احواله صباه وشبابه وكهولته وانه من بطن قريش و
ان مكانه يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه وانه مع ذلك اتى بما
بمثله او بمثل سورة من مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن
ذلك كما ان حجج عيسى وموسى عليهما السلام قامت على من ليس
بساحر ولا طبيب بعلمهم بانهما عليهما السلام تحديا اطباء الناس
واعظمهم سحرا بما اتيا به فعجزوا عن ذلك مع الحرص على التكذيب فعلم
بذلك انه معجز قيل ان المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر
وينبوع الماء من بين اصابعه وارداء قريب من ثمانين غير هذه
واشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحها
في يده وخبر الجذع وشكاية الناقة واظلال الغمام فهو قبل عليه السلام
وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب بالنبوة وشهادة



براءة
الناقة صاحبها عن الفترة واخباره عليه السلام عن الغيب
قوله واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه لم يكذب قط لا في مهمات
الدنيا ولا في مهمات الاخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل
قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية الفصاحة وغير
ذلك قوله وخلقه العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته
وفي غاية السخاوة وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا وكان
مع الفقر اوفى المساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الشرورة
في غاية الترفع قوله فلعموله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
اي واخرهم الذي ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح قوله و
اما نسخ شرعه عليه السلام ومتابعة شريعة غيره مما يؤيد كونه خاتم
النبيين لانه اذا نزل كان على ما ورد به فيدل على انه عليه السلام اخر نبي
ولا نبي بعده قوله والعصمة ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وذلك
بناء على اصل الاشاعرة من ان الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه
فاعلا مختارا قوله وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على
ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القابل
ملكة تمنع الفجور قوله كدعوى الرسالة وما يتبعها من الدلائل
جاز عليهم السهو والافتراء وذكر عقد لادلة ابطال الطاعن في المعجزة وهو قوله

وجوز القاضي ابوبكر فانه ذهب الى انه غير داخل في
التصديق المق بالمعجزة اعادلت على صدقه فيما يومتذكر
لم عامدله وماكان من السهو والخطات التي فلا دلالة لها على
الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها لكنهم
جوزوا اظهار الكفر تقية اى عند الخوف من القتل عند الاصرار على
الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس
الى التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك
بان اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافقين
او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام من زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف البلاء
قلت هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي فان اوله
صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عمدا بعد البعثة ما يشعر بمعصية
واخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة وهو
افضل من اعلائكة العلوية اى السماوية عند اكثر الاشاعرة
واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل
هو اسابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود

خلاف الحكمة وغير مناسب للوقوعة
وان كان الخلاف الان لفظيا
مجرد الاطاعة لامر الغير فعل
والملائكة ان قالوا ان الاقدام

التقية فيما والافضل الترك
وان ترجح الرسالة بالكلية واثناء الدعوة
بالطريق الاولى وعليه ان يجاب بانه
على الاول يلزم ترك تبليغ الرسالة
بالكلية دون الثاني تامل

اعظم انواع الخديمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول

واذا كان ادم عليه السلام افضل منهم كان غيره من الانبيا كذلك

اذ لم يقل احد بالفضل والكثر ان ادم عليه السلام انبأهم بالاسماء

وبما علم من الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية يبا ذى

على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية ادم عليه السلام

ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال الله تعالى لم اقل لكم انى

اعلم غيب السموات والارض وبكهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما

اضافية العلم بالاسماء عاشاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطا

ولة بالتجارب والانظار المتوالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى

ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال

ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون ادم عليه السلام

ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة

اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتغيره بالكثير من المخلوقات

والرابع ما اشار اليه الشارح بقوله وذكر لان عبادة الملائكة

فطرية للزمهم لهم عنها وتفصيله ان للبشر شواغل عن الطاعات

العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة و

الموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات

بالقوة

اى بافضلية بعض الانبيا على الملائكة دون افضلية بعض الاخر عليه لانه لا فضل بين الانبياء قائم متفق على خلافه من

اى بما عرف من انه علمهم واظهار الاية للافضلية ايضا والا فالتعظيم الحادث لا فضلية من جهة ذلك التعليم فقط وان كان من افضل من جهة معرفتهم العلوم المحمة التى يعلمها ادم فانهم قادرون لتعليم ادم ايضا فلا يثبت المطلوب تامل عبد الرحمن

اى العلم

اى مبين واستثنى ولو قال ولو خص من ال ابرهيم وال عمران الانبيا لكان اولى

مركز البحوث والدراسات الإسلامية



بالزهد والغلبة على ما يضاد العقلية تكون اشق افضل وابلغ في
(اي الشهوية والغضبية)
استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وعلى هذا اى على ما قلناه من ان المراد بالافضل اكثر
ثوابا وهم الذين قال فيهم الله كانوا الفا وثلثمائة او اربع
او خمسمائة بايعوا رسول الله على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم
(في بعض النسخ اصحابي)
وكان عليه السلام جالسا تحت سمرة او سودة في الحديبية
(نوع من شجر)
وبالصفات المذكورة من الاستدراج وغيره فاعلم ان استدراجه خذله
وادناه حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الرب العبد انه كلما جدد
(اي جعله غضا طريا بالمعنى القريب)
خطية جدد له نعمة وانسأ الاستغفار وانه يأخذه قليلا قليلا
(اي يأخذ من نعمة شيئا فشيئا ولا يأخذه بغتة وهذا المعنى غرضي للمقام)
لا يباغته وقيل المستدرج المستدعى هلاكه مشتق من الدرج
وهو الهلاك كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اى الكفار
لما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء ولم يتضرعوا الناهم يتوبوا
عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان
لهم فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعمة استدراجا ومن اوجه
عليهم بلية نوبتي الضراء والسراء وامتحانا لهم بالشدة والرخاء
وازاحة للعلة ولكرامهم عما روي انه عليه السلام قال ذكرنا
بقوم وربّ الكعبة حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعمة

ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعمة على المنعم والقيام
بحقه اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون اى متحيرون ولو آيسون
والابلاس الحزن المفرط من شدة اليأس قطع دابر القوم
الذين ظلموا اى اصلهم بحيث لم يبق منهم احد والله الدابر
هو التابع للشئ من خلقه كالولد للوالد وقال الاصمعى الدابر الاصل
يقال قطع الله دابره اى اذهب اصله والحمد لله على اهلاكهم
فان اهلاك الكفار والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض
من شؤم عقايدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها
والدليل على حقيقتها قصة مريم واصف بن برخيا وقصتها
انها حملت بلا ذكر ووجد رزقها عند ها بلا سبب وتساقط
عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور مجزة لزكريا
عليه السلام واراها ما يصنى عليه السلام مما لا يقدم عليه مضعف
وقصة آصف احضاره عرش بلقيس فى طرفة عين من مسافة
بعيدة وهى مسيرة شهر بين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم
يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة واعلم ان مسئلة
الامام ليست من الاصول التى يجب على كل مكلف معرفتها عند
اهل السنة والجماعة بل هى عندهم من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين

282

اذ نصب الامام عندهم واجب على الامة سمعا والامامة هي خلافة الرسول
صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب متابعته
على كل كافة الامة لقبه النبي عليه السلام بذلك وروي لما رجع
رسول الله ليلة اسري به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة و
ارتد ناس ممن آمن به عليه السلام وسعوا رجالا الى ابي بكر رضه قالوا هل
لك في صاحبك زعم انه اسري به الليلة الى بيت المقدس فقال اوقد قال
قالوا نعم قال لئن قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه انه ذهب
الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني اصدقه باعد
ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق من ذلك والحق عند الجمهور
خلافه اي نفي المنصوص وذلك لانه لو كان على امامة علي رضي الكتاب والسنة
لاظهروه واتقادوه كما كانوا ينقادوه لسائر المنصوص من الكتاب والسنة
على احكام عادتهم من انقيادهم اوامر الله تعالى اوامر رسول الله وسائر احكامه
في اثباتها فلم يكن اجتماعهم على امامة ابي بكر رضه بل انازعوها عادتهم
عادتهم بذلك في امر الدين لا يقال انهم لم ينازعوهم واعرضوا عنها
تقية لانا نقول ان عليا رضه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية
وفاطمة رضي الله عنها على منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما
سبطي رسول الله عليه السلام ولداه والعباس رضه على منصبه تابعة



ما روى انه قال لعلي رضه امدد يدك وابايعك حتى يقول الناس بايع
عم رسول الله ابي عم فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته
كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر
وقال ابو سفيان ان رضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله
لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر
فقالوا اللهما جربنا امية كم وشكم امية فقال ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج بقوله عليه السلام الائمة من قريش فظهر
انه لو كان ناقص على امامة علم رضه لاظهروه ونازعوا ابا بكر كيف
وابو بكر كان شخصا ضعيفا لا مال له ولا شوكة له ولا رجال
فاين يتصور المنازعة مع تقيته ثم عمر الفاروق الذي بين الحق
وابا علي بن ابي طالب عن ابن عباس رضه ان منافقا خاصم يهوديا
فدعاه اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب الاشرف
ثم انهما احتكما الى رسول الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض
المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضه فقال اليهودي لعمر رضه قضى لي رسول
الله عليه السلام فلم يرض بقضائه وحاكم اليك فقال عمر رضه
للمنافق اكذلك فقال نعم فقال قفا مكانكما حتى اخرج اليكما
فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد

وقال

283

وقال هكذا اقضي عن اخي بقضاء الله ورسوله فتنبه لقوله تعالى الم تر
الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من
قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر فرق
بين الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك فان صيغة افعل
موضوعة للزيادة مع الحصر بوجه ما اه وذلك لان الحدث
المعتبر في الفعل والمشتقات قوة النكرة فيكون مفادة الفرد
المنتشر فاذا تحققت الزيادة في فرد منه تحققت الزيادة في مدلول
الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة
وعمرو اعلم منه في الطب وقوله والذي وقع الخلاف فيه
ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اشارة الى دفع ما اورد عليه
من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض
فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضلهم وبنوا على اثبات ذلك
ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا افضلهم وبنوا
على ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على غير احد من الصحابة فلو كان صيغة افعل موضوعة للزيادة
في معنى الحصر بوجه لما للطبيعة من حيث هي يصح ان يكون كل منهما

افضل من الاخر فلم يتمش هذا الخلاف والبناء والمنع ووجه
الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا
في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهمه المورد
اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من
الفضائل بل من اكثر الفضائل والحاصل في اللغة التصديق ما خوذ
من الامن كان امن المصدق من التكذيب والمخالفة وبهذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فمذهب الكرامية
الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انا التصديق مع الكلمتين
وقال القوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات سرها
فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة
الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب بعض السلف و
المحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا ينفعه المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول اشارة الى رد ما ذهب اليه الاما
وجهم
وجيه بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة
والاعتقاد اي معرفة الله تعالى والاعتقاد بما من الصفات
والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم و

الانقياد

افضل من الاخر فلم يتشر هذا الخلاف والبتة والمنع ووجه
الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد هو انهم انما اختلفوا
في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهم المورد
اذ لا ينكر احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من
الفضائل بل من اكثر الفضائل والمراد في اللغة التحقيق بما خوذ
من الامن كما ان امن المصدق من التكذيب والمخالفة وبهذا مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فمذهب الكرامية
الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة ان التصديق مع الكلمتين
وقال القدماء انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه اطاعات باسرها
فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة
الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب بعض السلف و
المحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان
والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا ينفعه المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول اشارة الى رد ما ذهب اليه الاماميه
وجهم
وجيد بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة
والاعتقاد اي معرفة الحق والاعتقاد بما ادى من الصفات
والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء كان مع التسليم و

معهد الشارقة للتراث



والانقياد او لا يكون والدليل على خروج اللفظ بكلمتي الشهادة
والعمل عن الايمان ولعلة انهم يقولون والدليل على خروج اللفظ بكلمتي
الشهادة يتبين والعمل عن الايمان مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج
العمل ايضا اشارة الى ان المحق ههنا هو الرد على القائلين بكونه
الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزءا منه وقد وقع عليه
الانسان المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو
القدر المشترك بين مجموع ما فيه وفي بيته من الاجزاء التي لها
مدخل في حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في
حيوته ومنه ظهر ما سيجيء في بحث المعاد من كون زيد شخصا
واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول العمر الى اخره بحسب العرف
والشرع وهو موافق بعد التبدلات الواردة عليه بالزيادة والنقصان
وهو بحث معقول فان من يرى كون لفظ الايمان موضوعا للقدر
المشترك بين التصديق وبين الاعمال يكون اطلاقه على الاعمال عنده
حقيقة ومن لا يرى وضعا للتصديق الذي هو سببها يكون اطلاقه
عليها عنده مجازا الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية اي
لا يكون للاعمال جزء حقيقي ولا عرفي ولا سببية عنه قوله واعلم
ان الاسلام هو الانقياد الظاهر فان لفظ الاسلام يبنى على

يكون الايمان بكلمتي الشهادة بتمامها وان كان كل واحدة منهما ايضا
جزء من الايمان لكن الايمان هما مع الاعمال

عن التسليم والانقياد ويدل عليه ايضا قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به الاسلام والانقياد
والظاهر ان الاسلام الكامل لا يكون الا مع الايمان والانقياد
بالشهادتين وذلك لقوله عليه السلام حين سئل جبريل عليه السلام عن الاسلام
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله الخ
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا بما هو احد قسمي العلم وهو الاذعان بان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس
في كتابه المسمى بدانش نامه حيث قال علائي دانشي دو كونه است
يكي دريافتن ودر رسيدن وآن تو انباري تصور خواندن ودوم
كرويدن وآن انباري تصديق خواندن وقولهم والاقرب ان غير التصديق
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج الكفر العنادي اذ لا تصديق
بهذا المعنى للمنكر العناد ضرورة كون الافكار للشيء منافيا لتسليمه الباطني
وانقياده القلبي له وتفسير التصديق بهذا المعنى مما اشار اليه الامام
حجة الاسلام في بعض تصانيفه ويقرب منه ما قيل التصديق ان
ينسب بالاختيار ذلك الصدق الى احد وهذا القيد يميزه عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يحصل عن الاختيار كما اذا دعي النبي

285

النبوة واظهار المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان يسبب السبب
اختيارا فلا يتأتى في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اما لم يكفر احد منهم
لان المسائل التي اختلفوا فيها كون الله تعالى عالما بعلم وموجد
لفعل العبد وغير مختبر ولا في جهة وكونه مرئيا او لا ثم يجب البحث
عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة رضه
ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة
الحق تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام
فلا كان او قوله بيان لما يعلم صحة نفي الصانع وان كان الدليل
مستندا الى النقل لا يثبت ايضا اذ القائلون بحجية الاجماع اتفقوا
على انه لا يجوز الاجماع الذي مستند من دليل قطعي او امارة
لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند
لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو باطل بقوله عليه السلام لا يجتمع
امتي على الخطأ وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام
يوالد على الجماعة ويرد لكفر فان كل واحد منها وان كان احاديا
لكن القدر المشترك بينها متواتر وشرط بعضهم في حقوق
الناس والمظالم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج

من تلك المظلمة وقيل الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني انه
لا حاجة على اخذ في مفهوم التوبة قوله هذا القيد الى اشتراط بمظالم
في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتأتى بدون رد
المظالم وقيل هو واجب بوكسه لا مدخل له في اصل التوبة قلت الامدي
اذا وقع بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج
عن المظلمة وهو تسليم نفسه الى الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب
عليه صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى وعندنا هما ليسا بشرطين
في حصول التوبة لما الاول فلما قال الامدي التوبة مأمور بها فيكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة الاتيان في وقت اخر بل غايته انه اذا اتى
ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما الثاني فلان الندم
اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع
اقام الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالعقل كما في الايمان فان النائم
مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف بالاستدامة حرجا وهو منفي في الدين
قال الامدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم بعد كفرهم كانوا يتذكرون
ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الايمان ولا يأمرون به
الاسلام
فكذا

286

فكذا الحال في ذنب وقعت التوبة عنه والصحيح هو الثاني وذلك بيقضها
لان التوبة كسائر الواجبات فان المامور بتلك الواجبات قد يتاتى
دون بعض وتكون المأتي به صحيحا نافعا بلا توقف على غيره مع
ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كونه الفعل حسنا واجبا
لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وبه يثبت انه لا يختص بالولاة ولا بالعلماء
بل يجوز للاحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالعقل والنقل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام
فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد بعض
تمت هذه
النسخة الشريفة المنسوبة الى المولى الحسيني الخطاط اللهم
ارحم لكاتبه ومولاه ونظر اليه بنظر الرضا وكرمك يا كريم و
يا رحيم استر عيوبنا واغفر ذنوبنا ونور قبورنا بحرمت
سيد المرسلين والحمد لله رب العالمين على يد العبد الضعيف
المذنب الحقير المحتاج الى رحمة الرب الحنان علي بن عبد الكريم
بن يعقوب غفر الله لهم ولوالديهم واحسن اليهم ووقع
الفراغ منه منتصف الربيع الاول في وقت الضحى في بلدة
دار زنده في مدرسة عمرها جميل خاتون تاريخ سنة اربع وتسعين والف
١٠٩٤

معهد الدراسات الشرقية للثقافة والعلوم



معهد الدراسات الشرقية للعلوم والتقنية

